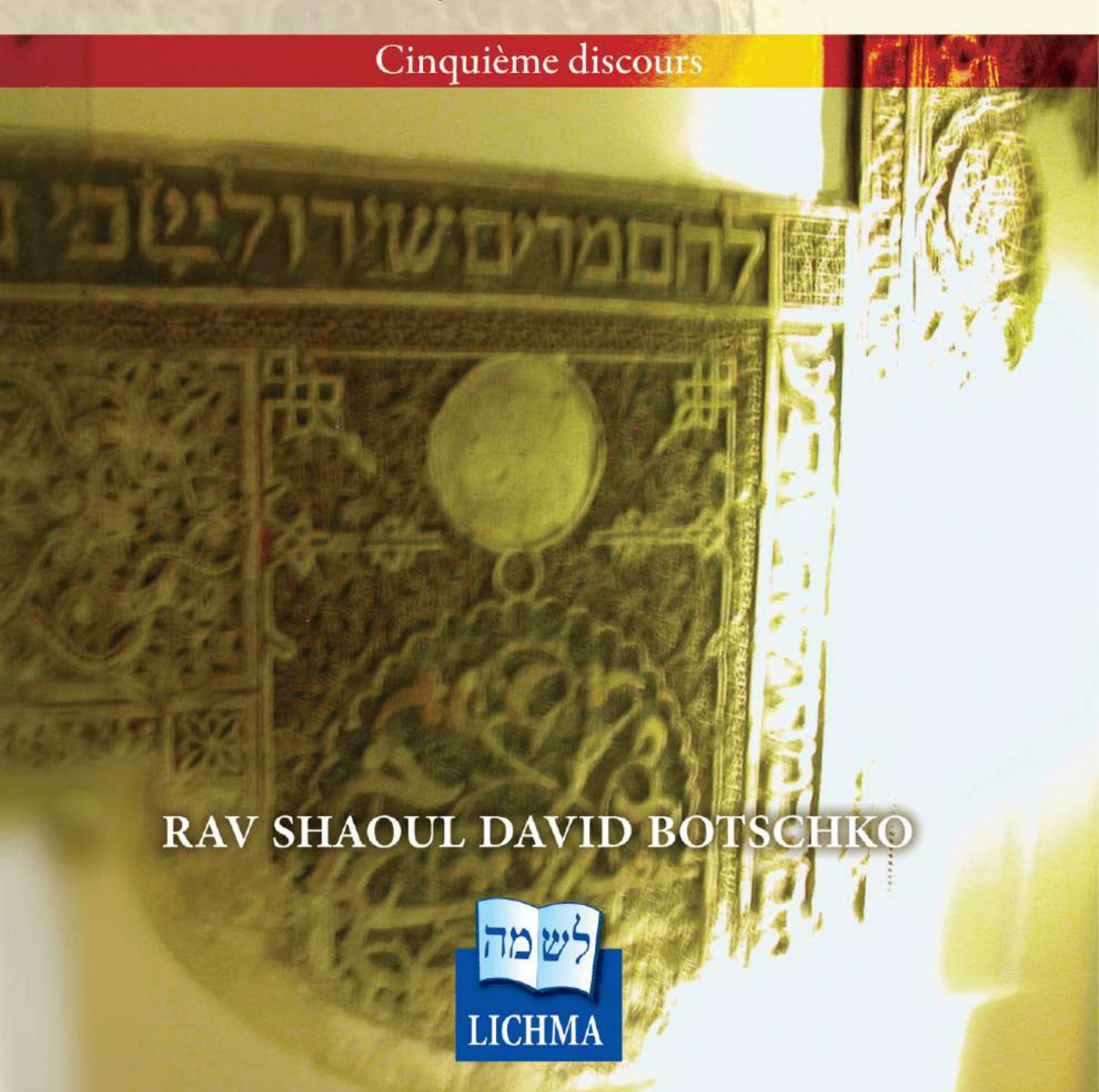
LE KOUZARI

Défense et illustration du judaïsme

Cinquième discours



RAV SHAOUL DAVID BOTSCHKO

Ouvrage publié avec
le soutien de la Fondation pour la Mémoire de la Shoah

Fondation
pour la
Mémoire
de la
Shoah

Rav Shaoul David Botschko

Le Kouzari

Défense et illustration du judaïsme

V

Traduit de l'hébreu par
Elyakim P. Simsovic

Mise en page : תוכו כברו, הרצליה

I.S.B.N. : xxx-xx-xxxxx-xx-x

RAV MOSHÉ BOTSCHKO

À l'écoute de la Thora, Collection Sifriat Etz Hayim

RAV SHAUL DAVID BOTSCHKO

Terre d'Abraham, Terre des Juifs, le défi de la promesse,
Daphnael, Paris, 1994 (épuisé).

À la table de Chabbat,
Bibliophane-Daniel Radford, Paris, 2004
2ème édition, LPH, Jérusalem, 2012

Réponses.net,
la halakha répond aux questions actuelles,
Jérusalem, 2ème éd. 5764 (2004) (épuisé)

Y a-t-il une obligation de vivre en Israël ?
Sifriat Etz Hayim, Jérusalem 2008

Le verset de la semaine, éd. Lichma, 2018

LES LUMIÈRES DE RACHI

Béréchit, les secrets de la création
A.J. Presse Sarl, Les Lilas, 2007

Lekh Lekha, les origines du peuple d'Israël,
Bibliophane-Daniel Radford, Paris, 2005

Vayéra, La naissance d'Isaac et les engendrements messianiques
ActuJ, Jérusalem 2010

Bô, la sortie d'Égypte
Lichma diffusion, Jérusalem, 2006

Yithro, Les Dix commandements et leur influence sur le monde
Rav Shaoul David Botschko et ActuJ, Jérusalem 2010.

Michpatim, les fondements du droit hébraïque, Jérusalem 2013

Choftim, les quatre pouvoirs
Sifriat Etz Hayim, Jérusalem 2007

Ki Tétzé, lorsque tu partiras en guerre
Bibliophane-Daniel Radford, Paris, 2004

LE KOUZARI

Livre I, L'élection d'Israël, Jérusalem, 2015
Livre II, Eretz Israël, Jérusalem, 2016
Livre III, La véritable piété, Jérusalem, 2017
Livre IV, De l'homme à Dieu, Jérusalem, 2018

NAHUM AVIHAI BOTSCHKO

La Thora de Sion, Commentaires sur la paracha de la semaine et les fêtes

Les livres sont disponibles à la Yeshiva Hekhal Eliyahu à Kokhav Yaakov,
tél. 02-6550500, hesder@gmail, www.toraisrael.com
Aux éditions Lichma, www.Editions Lichma.com

Cinquième Discours

Introduction

Les deux voies d'accès à la foi

L'approche de la foi peut se faire au travers du vécu ou au travers des spéculations intellectuelles. En fait, ces deux voies se complètent.

Le cinquième livre du Kouzari s'ouvre sur une constatation déroutante. Rabbi Juda Halévi semble s'y livrer à une volte-face par rapport à son attitude constante tout au long des quatre premiers livres. Il n'a cessé d'insister sur l'importance primordiale du *vécu*, de l'expérience affective dans la relation de l'homme avec son Dieu. Là se situe pour lui le fondement de la foi juive. Dans le Livre premier, il nous a enseigné ce qu'était la *dimension divine* en tant que constituant essentiel de l'identité d'Israël, montrant comment Israël traverse l'histoire de manière littéralement sur-naturelle. Dans le Livre deux, il s'est longuement étendu sur l'importance d'Eretz-Israël, lieu d'élection de la dimension divine ; là seulement elle peut manifester sa plénitude ; quiconque y réside bénéficie de la proximité divine. Dans le Livre trois, il a traité de la piété authentique et de l'importance des maîtres d'Israël, transmetteurs des contenus de la Révélation qui ont eu le privilège d'une proximité divine exceptionnelle. Dans le livre quatre, enfin, il a traité des Noms divins qui expriment la souveraineté de Dieu sur le monde et les voies de Sa Providence. Tout au long de l'ouvrage, rabbi Juda Halévi a présenté le Dieu

d'Israël comme intéressé à ce qui se passe dans le monde, dirigeant l'histoire et veillant d'une manière particulière sur le peuple d'Israël. Et voici qu'au Livre cinquième, il se tourne soudainement vers une foi érigée sur l'intellect et la raison et non sur le vécu existentiel.

Pourquoi cela ? La foi « première manière » ne serait-elle pas la bonne, la véritable foi ?

Une première réponse consisterait à dire que la foi qui procède de l'expérience vécue de la relation au Créateur est de la meilleure qualité possible ; heureux celui qui en est comblé. Mais quel sera le sort de celui qui n'a pas eu le privilège d'une révélation, qui n'a pas vécu la relation personnelle à Dieu de façon non médiate. Celui-là a-t-il la moindre chance de parvenir à la foi ? Est-elle accessible à l'intellect sans le secours de l'expérience et de la relation affective ?

Tel est sans doute le propos de rabbi Juda Halévi dans cette dernière partie de l'ouvrage : montrer qu'il est possible de parvenir à la foi même sans l'expérience vécue. Non seulement la foi en Dieu ne contredit pas la raison (comme rabbi Juda Halévi nous l'a déjà enseigné) mais il est même possible d'accéder à la foi par le moyen de l'intellect et de la raison.

Il est toutefois possible d'expliquer la démarche de rabbi Juda Halévi d'une tout autre façon : il ne s'agit pas de proposer une « autre voie » pour accéder à la foi au moyen de la raison et de l'intellect à qui n'est pas parvenu à en faire l'expérience. Il est possible que rabbi Juda Halévi ait voulu

suggérer que même le croyant déjà relié au Créateur doit faire usage de ses facultés intellectuelles pour comprendre et approfondir sa foi. Le croyant a lui aussi besoin d'explications. Même quelqu'un qui est parvenu à un très haut niveau et a parlé avec Dieu face à face cherche à connaître les voies de la Providence et supplie « Je T'en prie, fais-moi connaître Tes voies ! » L'expérience vécue ne résout pas tous les problèmes et ne répond pas à toutes les questions. Le croyant doit consolider sa foi grâce à un examen intellectuel approfondi.

Le Cinquième Discours traite de l'homme est de sa position face à l'In-fini divin *(Ein-Sof)*. Il est donc possible de considérer cette dernière partie de l'ouvrage comme achevant la structure d'ensemble allant du général au particulier. Partant du peuple d'Israël et passant par la Terre d'Israël, évoquant les Sages d'Israël et les préceptes puis les Noms divins, on en arrive à la personne individuelle en relation avec le monde tout entier.

Foi et raison

Paragraphes 1 et 2

Dialogue avec l'incroyant

« Sache quoi répondre à l'incroyant ! » Ce précepte du traité des Principes ne vise pas sortir victorieux de toute controverse mais à renforcer sa propre foi

Le roi des Khazars s'adresse au *'Haver* en lui demandant de lui faire entendre les arguments intellectuels opposables aux philosophes et à leurs émules. Bien qu'il se soit lui-même déjà convaincu de la divinité du Dieu d'Israël, qu'il se soit déjà converti et engagé à faire partie du peuple d'Israël, il souhaite comprendre malgré tout la logique de la foi :

> *§ 1. Il m'est impossible de ne pas t'imposer la tâche de me faire entendre un exposé clair et intelligible sur les racines de la foi, suivant la méthode dialectique du Kalâm. Il me sera permis de l'écouter comme il t'a été permis d'étudier leurs doctrines, soit pour les adopter, soit pour les réfuter. En effet, le sublime degré de la foi pure qui se passe d'examen est hors de ma portée… »*

Le *Kâlam* (en arabe *'ilm al-kalām*) signifie littéralement « discussion, dialectique »). Il désigne dans son premier aspect une des sciences religieuses de l'islam faisant référence à la recherche de principes théologiques à travers la dialectique et l'argumentation rationnelle. Cette

méthode était fort répandue à cette époque et elle a été souvent adoptée par les adeptes d'autres religions que l'islam pour défendre les principes de leur propre foi sur le mode des investigations philosophiques et rationnelles. Le roi des Khazars veut savoir quelle attitude prendre à l'égard des *Mutakallimin*, c'est-à-dire les tenants du Kâlam, *« soit pour les adopter, soit pour les réfuter »*. Leurs arguments sont-ils justes et s'harmonisent-ils avec les enseignements du judaïsme, ou faut-il au contraire les rejeter en les réfutant ?

Le texte, ici, nous fait comme un clin d'œil : l'intellect peut s'entraîner et apprendre comment se mesurer à des arguments spéculatifs qui paraissent raisonnables. Tous les arguments ne sont pas véridiques. Et même ceux qui le sont ne contredisent pas nécessairement les contenus reçus par tradition. Il faut savoir examiner avec soin et peser le pour et le contre de tout argument au moyen des instruments rationnels que l'intellect nous fournit pour conclure s'il faut le rejeter ou l'accepter.

Le texte suggère encore autre chose : il faut savoir répondre aux arguments qui contredisent nos convictions. « Sache quoi répondre à *l'apiqoros*[1]. » Même celui qui est convaincu de la justesse de sa foi et qu'aucun doute

---

[1] Ce terme dérivé du grec, littéralement « l'épicurien », n'a pas du tout dans l'hébreu rabbinique le sens courant qu'il a en français populaire où il est devenu synonyme de « jouisseur », adepte d'une morale de la recherche du plaisir. Nous l'avons traduit plus haut par « incroyant » ce qui n'est encore qu'une approximation. C'est sans doute le rejet de toute tradition dans la doctrine d'Épicure qu'il faut retenir pour expliquer que ce terme ait finit par désigner *l'apiqoros* comme l'antithèse de la fidélité aux enseignements de la Thora. Charles Touati, comme bien d'autres, traduit *« apiqoros »* par hérétique, alors que « incroyant », malgré la réserve exprimée ci-dessus, nous paraît plus exact (NdT)

n'assaille à ce sujet doit savoir comment réagir aux arguments qui la contredisent. Celui qui ne sait pas quoi répondre risque de s'affaiblir et sa foi pourrait se fissurer. Il risque aussi de finir par pressentir qu'il ne comprend pas vraiment en quoi il croit et de devenir sceptique. De plus, celui qui ne sait pas vraiment défendre sa foi et qui se contente de citer de manière assez désordonnée des bribes de ce qu'il a entendu ici et là – et dont il n'a pas vraiment saisi la portée –, est considéré par son entourage comme un ignorant un peu simplet. C'est pourquoi le roi ajoute à son propos (ibid.) : *« Ce qui est le mieux pour moi, c'est d'apprendre et d'affûter ma capacité à réfuter les opinions corrompues de la sottise. »*

Croyant et incroyant face à la raison

Le croyant est plus que l'incroyant susceptible de se laisser convaincre par des arguments rationnels

Le roi s'excuse d'avoir à formuler sa demande :

> *« En effet, le haut niveau de la foi pure qui se passe d'examen m'est inaccessible et j'ai eu dans le passé des doutes et diverses pensées, j'ai discuté avec des philosophes et des hommes de confessions et de religions différentes. »* *(ibid.)*

Je n'ai pas eu le privilège d'être un croyant « par nature », sans spéculation intellectuelle. Dans le passé, j'ai eu des entretiens avec des philosophes et des croyants de diverses religions (le début du Livre premier rapporte les aventures spirituelles du roi avant sa rencontre avec le *'Haver*). Il est possible que le roi égratigne ici le *'Haver* : je

ne suis pas comme toi. Toi, tu as eu le privilège d'être un grand croyant, sans avoir eu besoin de recourir à trop de spéculations et d'investigations. Tu as bénéficié d'emblée de l'expérience vécue et de la dimension divine propre au peuple d'Israël ; mais moi, je n'ai pas eu ce privilège. Comment pourrai-je atteindre à la foi sans me livrer à la recherche intellectuelle ?

> *« La tradition n'est bonne qu'avec un cœur bon, mais quand il est mauvais, l'investigation est meilleure...*[2] *»* *(ibid.)*

Cela signifie qu'on ne peut vivre avec une foi candide reçue par tradition de ses pères qu'à condition d'avoir le « cœur bon », c'est-à-dire posséder une « bonté de cœur » qui est une sorte candeur naturelle et pure qui ne s'est jamais corrompue ; mais quelqu'un qui a le « cœur mauvais » ou peut-être faudrait-il dire qui « a mal au cœur », qui est malheureux, tourmenté, incertain, perturbé, celui-là doit se livrer à l'investigation intellectuelle pour retrouver la paix de la foi.

> *« ...a fortiori lorsque cette investigation conclut à la véracité de cette tradition. Alors s'unissent en l'homme deux niveaux, je veux dire :*

---

[2] Cette phrase a été diversement rendue en hébreu par les traducteurs du livre. Even Chmouel : « la tradition n'est bonne que pour qui a une âme candide. Mais si elle est désorientée, l'investigation lui convient mieux. » Le rav Qaffîh : « la tradition est appropriée à qui a l'âme sereine ; mais lorsqu'on est dans l'angoisse, l'investigation est préférable. » Schwartz : « recevoir la tradition est bon pour celui dont le cœur est en accord avec elle, mais pour celui dont le cœur n'est pas en accord avec elle, l'investigation est préférable. » [Charles Touati, traduisant de l'arabe en français, écrit : « Il n'est beau de s'appuyer sur la tradition que lorsqu'on a l'âme bonne mais, quand elle est mauvaise, il est préférable de se livrer à une investigation. » Notre traduction suit ici celle d'Ibn Tibbon. (NdT)]

la connaissance et la tradition ensemble. » *(ibid.)*

Lorsqu'on possède la foi par tradition reçue et qu'on la rejoint aussi au travers de l'investigation et par des démonstrations logiques, alors cette foi sera plénière, intégrant deux aspects qui se seront avérés complémentaires : la compréhension raisonnée et la tradition.

Mais en vérité, il est impossible d'entreprendre une telle investigation intellectuelle de manière objective, sans préjugés. Que nous le voulions ou pas, que nous l'admettions ou pas, il existe une différence entre un incroyant qui examine et vérifie les arguments en faveur de la foi et quelqu'un qui se livre aux mêmes recherches étant déjà croyant. Ce dernier possède déjà des bases et une disposition d'esprit favorables, mais désire des arguments rationnels pour renforcer sa foi. Il n'a pas vraiment besoin de « preuves » concluantes, décisives et irréfutables. Il se contentera d'arguments « raisonnablement crédibles », pourvus qu'ils tiennent debout sans risquer de s'effondrer au moindre coup de vent. Il aura naturellement tendance à vouloir se laisser convaincre même par des preuves incertaines, par des faisceaux de circonstances habilement agencés.

L'incroyant, quant à lui, qui a nié toute sa vie l'existence de Dieu et de tout ce qui s'y rapporte ne fera pas volte-face à moins d'y être contraint par des arguments irréfutables. Sa tendance naturelle penche à rester sur ses positions. Ce n'est que si on lui présente des arguments logiques irrécusables qu'il pourra admettre la véracité de la

foi.

Le même phénomène existe dans bien des domaines, où des hommes se servent des mêmes données pour conforter leurs idées initiales. Bien sûr dans les débats politiques, dans des confrontations entre conceptions divergentes, les mêmes événements sont utilisés de part et d’autre pour « prouver » la justesse des positions respectives. Chacun dira à son tour : « C’est pourtant clair ! C’était prévisible parce que… » Ceci, parce que les hommes sont prisonniers de leurs idées et qu’ils ne considèrent pas les données de manière objective mais les interprètent à la lumière de leur idéologie.

Supposons, par exemple, que quelqu’un soit soupçonné de meurtre. Existent, à ce sujet, des preuves circonstancielles qui le placent sur la scène du crime et il a un mobile. Logiquement, on peut considérer qu’il est effectivement coupable. Toutefois, rien ne le prouve catégoriquement. Il est possible qu’il soit innocent et que le véritable meurtrier tente de le faire accuser à sa place. S’il s’agit de quelqu’un qui est honorablement connu pour sa gentillesse et dont la conduite est par ailleurs irréprochable, bon mari, bon père et bon voisin, malgré les preuves qui semblent l’accabler, on aura tendance à penser qu’il n’est probablement pas coupable et le moindre doute concernant la solidité des preuves évoquées sera exploitée pour les rejeter et l’innocenter. Mais s’il s’agit au contraire d’un personnage louche, violent et désagréable, nous le condamnerons par avance, même en l’absence de preuves tangibles parce qu’il a le profil du « coupable idéal ». Tout

cela signifie que ce ne sont pas les faits et les indices objectifs qui déterminent honnêtement notre conviction mais nos préjugés favorables ou défavorables et que nous utilisons les faits et les indices pour conforter notre jugement a priori.

Il en est de même dans le domaine de la foi. Celui qui n'a jamais « rencontré Dieu » dans la réalité de son monde, qui ne reconnaît dans son expérience aucun événement qu'il pourrait qualifier de miraculeux ou comme témoignant d'une providence particulière à son égard, qui a eu toute sa vie le sentiment qu'aucune Providence ne dirige le monde, ne pourra que manifester le plus grand scepticisme au sujet de toute affirmation concernant la Présence de Dieu dans le monde. Il ne se laissera convaincre que par des arguments et des preuves irréfutables. En attendant, il restera sur ses positions. Celui qui vit au contraire avec le sentiment « qu'un œil voit et qu'une oreille entend », qui a été élevé et éduqué dans la Tradition et a vécu toute sa vie dans un environnement de gens croyants, sera persuadé par des arguments simples tels que « peut-on imaginer un mobile sans moteur ? », « ce monde merveilleux aurait-il pu se créer lui-même ? » ; il est d'emblée prêt à être convaincu.

La foi du converti

Peut-être rabbi Juda Halévi veut-il laisser entendre que la foi du converti est nécessairement défective comparée à celle du Juif de naissance

« En effet, le haut niveau de la foi pure qui se passe d'examen m'est inaccessible et j'ai eu dans

le passé des doutes et diverses pensées, j'ai discuté avec des philosophes et des hommes de confessions et de religions différentes. » *(ibid.)*

Il est possible que rabbi Juda Halévi met ces propos dans la bouche du roi pour faire allusion à ce qu'il a enseigné dans le Livre premier concernant le statut des convertis. Pour lui, un converti ne devient pas Juif à part entière. Il ne fait pas intégralement partie du peuple d'Israël. Et, évidemment, il ne possède pas la « dimension divine » transmise par hérédité de père en fils et de génération en génération. Malgré lui, le converti ne peut effacer son passé. Il ne peut pas effacer tout ce en quoi il a cru avant sa conversion, ce qu'ont été ses convictions et conceptions. Les doutes et les interrogations qui se pressaient en sa conscience risquent encore de troubler son nouveau monde intérieur. Il a besoin de beaucoup de soutien et de démonstrations rationnelles – plus qu'une personne qui est née et a grandi juive dès sa venue au monde.

Cet argument se trouvera encore renforcé à la fin du livre ; le roi se montrera stupéfait de la décision du *'Haver* de monter en Israël. Il ne parviendra pas à comprendre le désir ardent du *'Haver* de se rendre sur la terre où résida la *Chékhina*, la Présence divine, bien qu'elle ne s'y trouve plus aux temps d'exil.

Ouverture

Paragraphes 1 et 2

Ouverture sur le monde

Rabbi Juda Halévi attache une grande importance à l'ouverture sur l'univers de la sagesse et sur la grande culture

La réaction que nous attendons du *'Haver* est de réprimander le roi pour avoir proféré une telle demande ! Aurais-tu déjà oublié tout ce dont nous avons parlé ? Ne t'ai-je pas fait un exposé complet et bien ordonné de la foi juive sous ces divers aspects ? Pourquoi es-tu encore dubitatif et incertain de ta foi ? Mais non ! Surprise ! La réponse du *'Haver* est toute compréhension et empathie pour la quête du roi. Non seulement ne se sent-il pas offensé par la question, mais il la considère comme justifiée. Il témoigne d'une grande patience et d'un véritable respect pour les problèmes qui tourmentent le roi.

§ 2. « Mais qui donc parmi nous a une âme très patiente qui ne se laisse pas berner par les opinions qui s'insinuent en elle : celles des naturalistes, des astrologues, des faiseurs de talismans, des magiciens, des éternistes, des adeptes de la philosophie, etc. L'on n'accède à la foi qu'après être passé à travers les rangs nombreux des incroyants ; or, "la vie est courte et la tâche est longue", seuls certains êtres d'exception, uniques, possèdent la foi comme par nature ; toutes ces idées hérétiques restent loin

d’eux et ils perçoivent immédiatement le lieu de leurs erreurs. J’espère que tu appartiendras, toi aussi, à la catégorie de ces “uniques”. »

Il est impossible de n’être pas en contact avec les croyances et les opinions répandues dans le monde. L’influence de la culture, des grandes cultures humaines, s’exerce sur toutes les consciences. Nul être de raison ne peut l’ignorer ni s’y soustraire.

Rabbi Juda Halévi enseigne ici un principe capital : la culture universelle, y compris toutes les idées et conceptions contradictoires qui s’y entremêlent, n’est pas « hors limites » pour l’homme juif. Il lui est interdit, pour autant qu’il soit doué de raison, de se déconnecter de la culture universelle, de vivre dans une bulle hermétiquement close faite uniquement de Thora et de judaïsme.

Il faut nécessairement être ouvert aux idées nouvelles qui jaillissent constamment dans la société des hommes, tout en restant sur ses gardes et en étant conscient des dangers spirituels auxquels on s’expose et avec lesquels il faut savoir se mesurer.

Cette attitude se trouvera aussi chez Maïmonide qui a commencé par fonder la foi d’Israël – et sa loi – sur la science et la sagesse humaine. Pour Maïmonide, il est évident qu’il est impossible de se couper du monde des sciences et de la philosophie générale. De découvrir que telle était déjà la position de rabbi Juda Halévi est une surprise rafraîchissante ; en effet, nous nous le représentons souvent comme un grand croyant,

intimement lié au monde spirituel et mystique, attaché à la prophétie et aux secrets de la Thora, dont la Thora et la sainteté sont les seules sources d'inspiration. Il est clair désormais que rabbi Juda Halévi ne conteste pas la légitimité des relations avec la sagesse des nations et leur culture. Authentique sagesse et haute culture, qu'il est important de connaître à condition d'avoir bien appris comment en évaluer la véracité et la pertinence et comment répondre à ses arguments[3].

Note à l'intention des éducateurs

La voie vers la foi est faite d'une longue série de recherches, de questionnements et d'examens. Nous devons savoir comment aider et accompagner les étudiants dans leur démarche sans en avoir peur

Les propos de rabbi Juda Halévi sont aussi porteurs d'un enseignement d'importance qui concerne particulièrement les éducateurs et ceux qui ont la charge de former la jeunesse. Voici ce qu'il écrit :

> *« De nos jours, personne ne parvient à la foi si ce n'est après avoir traversé tous les nombreux degrés de l'incroyance. » (ibid.)*

Ceci a été écrit il y a plus de 800 ans et pourrait avoir été écrit de notre temps. Il semble bien que tel ait toujours été le mode de fonctionnement de l'esprit humain. En chaque génération, les Juifs ont dû se mesurer aux mouvements de pensée d'athéisme, d'impiété ou de

---

[3] Samuel David Luzzatto (1800 - 1865), intellectuel juif italien, poète et membre fondateur du mouvement de la *Wissenschaft des Judentums* a appelé rabbi Juda Halévi *hatamim hagadol*, « le candide d'envergure », et l'a félicité d'avoir appris les sagesses grecque et musulmane et de ne pas s'être laissé séduire par elles.

paganisme ambiants, ainsi que des courants religieux opposés à leur propre tradition qui se manifestaient sous différentes formes.

Rabbi Juda Halévi enseigne que tous ces courants de pensée, négatifs en leur essence, possèdent néanmoins une certaine utilité : elles mènent l'homme soucieux d'atteindre à la foi authentique à épurer et améliorer ses croyances. Celui qui cherche sa voie et pose de vraies questions doit nécessairement s'interroger sur la validité des réponses qu'il reçoit jusqu'à parvenir – avec l'aide de Dieu – à la vérité : « de nos jours, personne ne parvient à la foi » sans affronter cette course d'obstacles.

Le jeune Juif ne peut pas s'enfermer et n'étudier que la Thora pour parvenir à la foi. Une « foi » de ce genre ne serait qu'une litanie de citations entendues ici et là, répétées sans pour autant être vraiment comprises et encore moins intégrées et la pratique des *mitzvoth* ne serait elle-même qu'une discipline certes obéissante mais sans que la volonté propre y adhère parce qu'elle en aurait reconnu la vérité.

Rabbi Juda Halévi révèle donc le secret de la foi : c'est une démarche. La voie qui mène à la foi authentique est une quête. Elle est faite de questions et de réponses, ces dernières étant à leur tour soumises à évaluation et questionnement par la pensée autonome en consultation avec d'autres. De ce fait, il nous faut savoir comment instruire nos jeunes devenant adultes à progresser dans leur propre foi, comment les diriger et leur ouvrir des sources de réflexion et de curiosité. Les institutions

d'éducation et de formation, écoles et *yéchivoth* ne peuvent se contenter de l'enseignement du Talmud et de la halakha. Elles doivent impérativement étudier aussi les sujets liés aux fondements de la foi et de la pensée. En même temps qu'il enseigne, l'éducateur doit éveiller l'esprit de l'élève. Il doit lui apprendre à réfléchir et à questionner. Et il doit ne pas craindre de le faire. C'est le seul moyen d'aboutir à une foi profonde et significative. Ce n'est qu'ainsi que nous réussirons à éduquer nos élèves à devenir des hommes possédant profondeur intellectuelle et élévation spirituelle.

La matière et l'essence

Paragraphes 3 à 10

La hylé

Les philosophes ont compris que toute réalité physique de ce monde doit avoir été précédée d'une « idée » abstraite qu'ils ont appelée la hylé. Mais l'homme n'a aucune possibilité de saisir ce qu'elle est.

Rabbi Juda Halévi se met en devoir d'expliquer rationnellement ce qui relève du divin. Il choisit de traiter, pour commencer, le sujet de la *hylé*, ce qui signifie que c'est là le fondement de la théologie.

La notion de *hylé* forgée par les philosophes constitue en fait la reconnaissance par l'esprit humain de l'impossibilité, pour l'intellect, de saisir certaines des réalités naturelles. Nous percevons que *cela* existe simplement parce que cela est nécessaire, mais nous ne possédons pas les instruments intellectuels pour le comprendre vraiment.

§ 2. « Je dirai que nous n'appréhendons par nos sens que la quantité et la qualité des sensibles… »

Toute chose sensible est donnée à être saisie par nos sens, mais nous ne pouvons en saisir que la « quantité » et la « qualité », c'est-à-dire leurs mesures (longueur, largeur, hauteur, poids, etc.) et leurs caractéristiques (froid/chaud, humide/sec, mou/dur, leur couleur, leur odeur, etc.)

« et la raison juge qu'elles sont portées par un substrat… » (ibid.)

C'est-à-dire que l'intellect comprend que l'objet qui se présente à lui et qu'il saisit par le moyen des sens possède un substrat, qui en définit l'essence, laquelle est immuable et non affectée par les « accidents » versatiles. La nature du chien est différente de celle du chat, celle de l'or est différente de celle de l'argent, celle du sable est différente de celle de l'humus et ainsi de suite. Cette différence n'est pas de nature quantitative ou qualitative. Ces choses sont différentes par essence (ou par nature). Mais quelle est cette essence mystérieuse qui fait que chaque réalité est ce qu'elle est et qu'elle est irréductible à toute autre. Comment comprendrons-nous ce qu'est la nature du chat ou celle de l'or ?

> *« Il est difficile de se représenter ce substrat. Comment se représenter, en effet, quelque chose qui n'a ni quantité ni qualité ? L'opinion juge que son existence est mensongère... »* *(ibid.)*

L'homme est incapable de comprendre l'essence des choses.

> *« mais la raison lui réplique que la quantité et la qualité sont des accidents qui ne peuvent exister indépendamment de quelque chose dont ils sont la quantité et la qualité et qu'ils ont donc nécessairement besoin d'un substrat »* *(ibid.)*

La raison comprend qu'il y a là quelque chose qui échappe à la perception des sens, parce que ce quelque chose est nécessaire. Examinons un objet qui se présente à nous, par exemple un bâton en bois d'un mètre de long. Supposons que nous le réduisions de moitié, il reste

néanmoins un bâton en bois. Par conséquent sa taille – sa quantité – peut changer sans que l'essence de l'objet s'en trouve modifiée. Nous pouvons le chauffer et le tremper dans l'eau – il reste un bâton en bois. Ses qualités peuvent donc changer sans que l'essence soit modifiée. Il faut donc conclure que quelque chose subsiste inchangé quand tout ce que nos sens perçoivent de l'objet a été modifié ; ce quelque chose est l'essence de l'objet ci-dessus appelé le « substrat ». Ce substrat est immatériel et ne possède ni quantité ni qualité.

> *« Ce substrat, les philosophes l'ont appelé « la* hylé *» et ils ont dit qu'elle est imparfaitement saisie par l'intellect en raison de son imperfection essentielle, puisqu'elle n'existe pas en acte. Elle ne possède aucun attribut, bien qu'elle soit en puissance, car l'attribut c'est la corporéité. »*

Il faut souligner que la notion de *hylé* dont traite ici rabbi Juda Halévi est une notion abstraite. C'est l'essence de l'objet, son *idée*, laquelle précède l'objet lui-même, avant qu'il possède quelque quantité ou qualité que ce soit. Il ne s'agit pas de la matière première hylique mentionnée ailleurs, qui est une « matière » sans forme à partir de laquelle tout aurait été créé, parce que cette dernière est en fin de compte une chose matérielle et sensible. La *hylé* dont il est ici question est une *idée* abstraite qui se tient, pour ainsi dire, *sous* ou *derrière* la réalité concrète dont elle est l'idée.

Il s'ensuit que la compréhension de la réalité du monde de nature est conditionnée par la connaissance du fait que chaque chose créée est sous-tendue par une

essence que la raison humaine est incapable de saisir.

Introduction à la philosophie scolastique

Une brève introduction à la philosophie scolastique du moyen âge et à ses conceptions scientifiques s'impose. Il s'agit de la théorie des sphères et des quatre éléments.

La philosophie scolastique médiévale, héritière en cela de la physique d'Aristote, pose que le monde physique tout entier est issu des modifications d'une matière première unique et simple, c'est-à-dire non composée. Les êtres tous distincts par essence les uns des autres proviennent de cette matière première. Se pose donc la question de savoir qui décide ou comment se décide que tel être deviendra ceci et tel autre deviendra cela ?

Tel est le sujet que rabbi Juda Halévi traite dans les paragraphes suivants et qu'il construit étape par étape.

Pour en comprendre la démarche, une brève introduction à la théorie des sphères est nécessaire. Cette théorie héritée d'Aristote et de Ptolémée était « classique » à cette époque. Même les sages du Talmud qui la connaissaient l'ont considérée comme plausible. Nous sommes habitués, de notre temps, à considérer la philosophie et les sciences comme relevant de domaines distincts, bien qu'ils possèdent des points de contacts. Tel n'était pas le cas depuis l'Antiquité et jusqu'au XVIIème ou XVIIIème siècle. La philosophie et la science étaient étroitement imbriquées l'une dans l'autre sans qu'on puisse déterminer si la conception du monde dictait la représentation physique qu'on s'en faisait ou si au

contraire, la représentation physique dictait la conception. En tout état de cause, les philosophes de l'Antiquité étaient tous des savants – nous dirions aujourd'hui : des scientifiques – et Aristote a été le plus grand d'entre eux par l'envergure de son œuvre qui a embrassé toutes les connaissances de son temps et les a ordonnées et nous les a livrées de façon admirable.

Que cet admirable édifice se soit progressivement lézardé et qu'il soit finalement tombé en ruine ne l'a pas empêché de continuer à exercer son influence même après que ses principales thèses ont été réfutées. Il est en tout cas certain que la représentation de la structure du monde qui pouvait rendre compte du processus de sa formation, du mouvement des planètes et de la vision du ciel entretenait des rapports étroits avec les conceptions philosophico-théologiques de Dieu et de la Création du monde. Les théories scientifiques contemporaines sont radicalement différentes, de telle sorte qu'il semble totalement inutile d'étudier ce qu'elles furent dans le passé mais pour comprendre les enseignements des maîtres de ce temps-là, il nous faut aussi connaître leurs conceptions scientifiques.

La tradition philosophique médiévale, chrétienne et musulmane a dans l'ensemble hérité et adopté les conceptions aristotéliciennes. Dans sa cosmologie géocentrique, la Terre est au centre du monde ; les sept planètes connues tournent autour de la terre. Chacune d'elle est située sur une sphère et ces sept sphères concentriques tournent les unes dans les autres selon des mouvements très complexes qu'il n'est pas nécessaire de

décrire. Une huitième sphère les entoure toutes, dans laquelle sont situées les étoiles visibles depuis la terre et une neuvième sphère supérieures à toutes les précédentes est celle qui meut le système tout entier. Maïmonide écrit à ce sujet (*Hilkhoth Yessodé Hathora*, chapitre III, halakha 2)[4] :

> *« Chacune des huit sphères contenant des astres se subdivise en plusieurs sphères qui s'enseignent à la façon des pelures d'un oignon. Certaines de ces sphères se meuvent d'ouest en est. D'autres tournent du levant au ponant, à la façon de la neuvième, ou sphère* rétrograde. *Aucun espace vide n'existe entre toutes ces sphères. »*

La conception philosophique considérait ces sphères comme composées d'une matière transparente, totalement différente de la matière terrestre, intermédiaire entre le matériel et le spirituel. C'est la raison pour laquelle les éléments du monde supérieur échappent à la génération et à la corruption qui régit le monde sublunaire. Ils possèdent également une intelligence et une vie propres (ce sont des « intelligences spirituelles » (voir Maïmonide, ibid., halakha 9) et plus une sphère est proche de la Terre et plus sa matière est « grossière et opaque ».

La sphère extérieure, la neuvième, est la sphère qui meut toutes les autres et chaque sphère meut la sphère qui lui est inférieure et intérieure. L'une des thèses existantes était que chaque sphère avait généré celle qui lui est

---

[4] *Le livre de la connaissance*, PUF, Quadrige, 2ème édition, mars 1990. Traduit de l'hébreu et annoté Valentin Nikiprowetzky et André Zaoui.

inférieure et la sphère la plus basse, la sphère de la lune, aurait généré la Terre et la mouvrait.

Jusqu'ici, nous avons traité d'« astronomie » et de « physique ». Qu'en est-il de la « chimie » ? Quelle est la conception philosophique concernant la constitution de la matière ?

C'est une fois de plus Aristote qui récapitule et systématise les conceptions de ses prédécesseurs. Il transforme la thèse des quatre éléments fondamentaux d'Empédocle en vérité scientifique. Elle restera en vigueur jusqu'au XVIème siècle !

Toute la matière présente dans le monde sublunaire est composée de quatre éléments : la terre, l'eau, l'air et le feu. Chacun des quatre comporte également un substrat, la *hylé*. Les éléments, comme les sphères, entourent sphériquement la Terre. La terre et l'eau au centre, au-dessus, l'air et au-dessus, proche de la sphère de la lune la sphère du feu. Chacun de ces éléments a été généré de par sa situation et les conditions d'humidité et de chaleur qui y règnent. Tout ce qui se trouve sous la sphère de la lune est composé de ces éléments et de leurs combinaisons. Et il n'y a aucun espace vide sous la sphère de la lune et partout se trouve l'un de ces éléments[5].

Telle était la conception philosophico-scientifique qui dominait le monde intellectuel en ce temps là et c'est avec elle que devaient se mesurer rabbi Juda Halévi et d'autres maîtres d'Israël. L'argumentation et les démonstrations

---

[5] Voir Maïmonide, *Hilkhoth Yessodé Hathora*, III, 10.

rationnelles que présentera rabbi Juda Halévi se fondent sur les vérités scientifiques communément admises de son temps. Il apparaît qu'il a été le seul à oser contredire ces conceptions et il a exposé dans son livre les problèmes logiques qu'elles impliquent. Rabbi Juda Halévi a été dans une certaine mesure en avance sur son siècle et les questions qu'il a posées ne trouveront oreille attentive que plusieurs centaines d'années plus tard.

Science et hasard

La philosophie explique le processus de formation de l'univers par une combinaison de science (sagesse) et de hasard.

Dans le dialogue subséquent entre le *'Haver* et le roi, les rôles semblent inversés. Le *'Haver* expose la thèse des philosophes et tente d'en expliquer la logique interne, tandis que le roi attaque cette thèse et lui objecte des arguments faisant de lui le champion de la foi dans le Créateur et dans la création *ex nihilo*.

À la fin du paragraphe 2, après la description de la *hylé*, le *'Haver* expose la thèse des quatre éléments et la manière dont ils se sont formés et apparus au monde. Ce à quoi le roi répond :

§ 3. « Le Kouzari : Mais j'observe que, selon eux (les philosophes), ils naissent fortuitement. C'est ainsi qu'ils soutiennent, par exemple, que ce qui se trouve être extrêmement proche de la sphère de la lune est feu, que ce qui en est éloigné est terre et que ce qui est au milieu, selon qu'il est plus proche de la sphère enveloppante ou du

centre, est soit air soit eau. »

Le roi est préoccupé de la question de savoir ce qui a fait que les choses soient devenues ce qu'elles sont. Pourquoi cette *hylé* « est devenue » de l'eau et cette autre de l'air ? Qui en a décidé ? Or, la réponse qu'il a reçue de la description des quatre éléments semble dire que cela s'est produit « par hasard ». Une matière « supérieure », plus proche de la sphère de la lune, est devenue « feu » tandis qu'une matière « inférieure », plus proche du centre (la Terre), est devenue terre. Entre les deux, ce qui était plus proche du feu est devenu air et ce qui était plus proche de la terre est devenu eau. Et tout cela fortuitement.

Il existe de nos jours encore des personnes qui prétendent que sur la terre seule se sont trouvées réunies les conditions qui ont rendu possible la formation des cellules vivantes – distance précise du soleil pour qu'il ne fasse pas trop chaud et que tout soit brûlé ni trop froid pour que tout soit gelé. Et donc, par ce concours de circonstance (c'est-à-dire par hasard), la vie est apparue.

Mais il est en vérité impossible d'affirmer que tout est fortuit. En effet, quiconque considère la réalité du monde créé constate qu'une sagesse extraordinaire est à l'œuvre dans les choses les plus grandes comme dans les plus petites. Comment peut-on dire que cette œuvre si magnifique soit due au hasard. Depuis quand le hasard fait si méticuleusement les choses ? Le *'Haver* répond :

> *§ 4. « Mais ils sont contraints par la nécessité de reconnaître l'œuvre d'une Sagesse dans la différenciation des substances. En effet, la*

substance du feu ne se distingue pas de la substance de l'air, celle de l'air de celle de l'eau, celle de l'eau de celle de la terre par le plus ou le moins ni par la force ou la faiblesse mais par une forme[6] *propre à chacune d'elles qui fait celle-ci feu, celle-là air, eau ou terre. »*

Les différences entre les éléments sont essentielles. Elles n'expriment pas seulement une distance plus ou moins grande de la sphère.

« Nous constatons d'ailleurs que lorsqu'un élément en rencontre un autre, chacun d'eux conserve sa forme et son essence et que, lorsque l'air, l'eau, la terre sont en contact en un même lieu, ils ne se ressemblent pas jusqu'à ce qu'ils se transforment l'un en l'autre sous l'effet d'autres causes qui les altèrent ; l'eau reçoit la forme de l'air, l'air celle du feu, et alors un élément a droit au nom de son congénère et les substances se différencient par leur forme (= leur essence) indépendamment de leurs accidents. » (ibid.)

Tu dois nécessairement admettre qu'autre chose est à l'œuvre qui est responsable de ces différences essentielles et que cela ne dépend pas d'un simple « hasard ». D'ailleurs, même les philosophes le comprennent et en conviennent.

[6] Il faut rappeler que le mot « forme » n'a pas du tout ici le sens qu'il a actuellement. La forme comme nous l'entendons, carrée, rectangulaire, triangulaire ou ronde, est un accident et n'appartient pas à l'essence de la chose. La forme au sens aristotélicien et scolastique est proche de la nature essentielle de l'être considéré. Une table est une table qu'elle soit ronde ou carrée, etc. Sa « forme » est ce qui fait d'elle ce qu'elle est. Sa « forme » *informe* sa matière. (NdT)

« La différenciation des substances par leur forme, indépendamment de leurs accidents, a conduit les philosophes à affirmer l'existence d'un Intellect Agent divin donateur de ces formes comme il confère leur forme aux végétaux et aux animaux. Elles procèdent toutes des quatre éléments [...] Les philosophes ont reconnu malgré eux que c'est une dimension divine, qu'ils ont appelée Intellect Donateur des formes, qui confère ces formes. » (ibid.)

Autrement dit, les philosophes ont été contraints de reconnaître qu'une sagesse était à l'œuvre derrière les différentes formes de la matière et des éléments et que tout n'était pas livré au hasard (qu'ils appellent « l'accident »). Les philosophes appellent cette sagesse « l'Intellect Agent » divin. Ainsi se trouve expliqué comment chaque être vivant possède des caractères distincts et une apparence différente ; que chaque plante donne des fruits différents ayant goût et apparence différente, etc. Elles ne diffèrent pas par leur matière mais par la « forme » que leur a donnée « l'Intellect Agent » donateur des formes. Pour la conception philosophique, « l'Intellect Agent » est le résultat d'une série d'Intellects dérivés les uns des autres par une « pensée » qui les a générés jusqu'à la Cause Première.

Cependant, malgré leur reconnaissance de « l'Intellect » et de la sagesse qui ont procuré les formes, les philosophes continuent à affirmer que le hasard reste lié au processus de la génération. Ils voient tous les événements

se produisant dans le monde et dans la conduite des affaires du monde, et ils y reconnaissent, outre la sagesse, le fait du hasard. Les choses auraient pu se produire comme ceci ou comme cela, mais finalement, elles se sont produites comme ceci, et pas comme cela. Pourquoi ? Par hasard. Mais, dit le *'Haver*, il ne faut pas leur en vouloir ; en effet, la notion de « Dieu » est absente de leur univers de pensée. Ils n'envisagent pas qu'une volonté puisse être à l'œuvre dans le processus de l'apparition à l'être des étants du monde. Par conséquent, bien que les philosophes admettent qu'une sagesse extraordinaire est sous-jacente à la réalité manifestée, ils affirment aussi l'existence d'un hasard. Ce qui les conduit à expliquer les choses de la manière suivante : une puissance formidable est à l'œuvre dans la nature, qui meut et opère tout. Cette puissance agit en vertu d'une science et d'une légalité interne. La force de vie présente dans la nature est véritable merveilleuse et nous voyons comment la nature réussit à se restaurer même après les catastrophes dont elle est victime, comme les forêts après un incendie, etc. mais en même temps ; le monde est la proie du hasard et tout se produit par hasard, bien que le hasard lui-même soit soumis à la « légalité » des lois de la nature, c'est-à-dire au déterminisme. Des événements non-naturels ne peuvent pas se produire dans la nature, parce que tout doit être soumis aux lois de la nature. Le monde de la nature est le produit d'une combinaison entre la science et le hasard.

Au fil des ans, les penseurs ont proposé diverses « règles » expliquant comment, selon eux, la nature fonctionne. Darwin, par exemple, qui nie lui aussi

l'existence de Dieu, a affirmé que le principe à l'œuvre dans la nature était « le hasard et la nécessité ». Il admet lui aussi que tout n'est pas dû au hasard. Le plus adapté aux conditions naturelles qui prévalent survit et transmet ses caractères à ses descendants. On dira, populairement, que le plus fort survit et que le faible disparaît. Il reconnaît l'existence d'un certain système de lois, une « tendance » ou une finalité, mais il lui faut trouver un principe explicatif logique pour faire l'économie d'une volonté à laquelle la nature serait soumise.

Pour résumer, le monde est le résultat combiné d'une sagesse et d'un hasard.

Le philosophe et le croyant

Le philosophe est contraint d'admettre l'effet d'un hasard parce qu'il ne peut pas admettre l'effet d'une volonté divine libre. Le croyant, reconnaissant l'action divine, résout par là le manque de logique dans le recours au hasard.

Le roi demande :

§ 5. « Voilà la croyance vraie qu'une nécessité rationnelle nous contraint à admettre comme telle. Mais qui nous pousse à parler d'accident ? Pourquoi ne dirions-nous pas que Celui qui, avec une sagesse dont nous sommes incapables de saisir la partition, a fait ceci cheval et cela homme est Celui-là même qui a donné au feu sa forme de feu et à la terre sa forme de terre, en vue d'un dessein qu'Il a en vue (qu'Il soit exalté !), mais qu'ils n'ont pas été engendrés par hasard, suivant qu'ils étaient près ou loin de la

sphère. »

Pourquoi vous compliquez-vous l'existence en affirmant que le hasard est à l'œuvre dans le monde ? Vous-mêmes, les philosophes, vous admettez l'existence d'une science ou sagesse, d'un « Intellect Agent » ; alors pourquoi invoquer aussi la présence du hasard ? Pourquoi ne dites-vous pas clairement et distinctement que tout se déroule conformément à la sagesse et à la volonté de Celui qui possède la sagesse (dont vous parlez). Pourquoi ne pas reconnaître que le monde a un maître qui décide comment les choses doivent se produire ? Pourquoi ne pas admettre l'existence d'un Dieu Créateur de tout et dirigeant tout ? Cela résout toutes les difficultés et tous les problèmes et c'est la chose la plus logique et rationnelle qui soit !

Il faut prendre garde au phénomène qui se produit ici : la métamorphose subie par le roi depuis le début du livre jusqu'à présent. Au début du livre, le roi devait rejeter les arguments du philosophe parce qu'ils étaient en porte à faux avec son expérience existentielle – ce qui se révélait à lui dans son rêve. On ne pouvait pas affirmer la non-existence de Celui qui se révélait à lui ! Mais à présent, le roi rejette les conclusions des philosophes non pas à cause de raisons subjectives liées à ses expériences spirituelles propres, mais au nom de la raison et de la logique. C'est parce qu'il a été exposé à la possibilité de l'existence d'un Dieu Créateur et agissant dans le monde, que ce qui n'était qu'une possibilité, une hypothèse, est devenu l'explication la plus logique résolvant les problèmes autrement insolubles concernant le fonctionnement du monde. Seul

quelqu’un qui n’a pas été exposé à l’existence de Dieu – par exemple, le philosophe – est incapable de saisir une telle possibilité, ce qui le conduit à chercher et à proposer des explications compliquées et pour tout dire illogiques de la manière dont le monde est apparu à l’être et de la manière dont il fonctionne, explications qui n’ont pas même l’avantage d’être statistiquement corroborées. Une fois Dieu devenu une possibilité rationnelle dans la conscience du roi, tout s’organise soudain d’une manière parfaitement logique. Le monde est le résultat d’une sagesse suprême et d’une volonté qui le dirigent et lui donnent sens et direction. Les règles de la « nature » sont elles-mêmes l’expression de la volonté du Créateur. Le roi ne comprend pas que l’on puisse prétendre autre chose.

Le roi et *‘Haver* se rencontrent ici et le *‘Haver* le félicite d’avoir si bien présenté la foi juive contre la philosophie :

> *§ 6. « C’est bien là l’argument de la Thora dont les Enfants d’Israël constituent la preuve, eux pour qui des substances ont été métamorphosées et des êtres créés ex nihilo. À défaut de cette preuve, tu serais sur un pied d’égalité avec ton adversaire qui arguerait que cette vigne n’a poussé à cet endroit que parce qu’un grain de raisin est tombé là par hasard et que la forme de ce grain ne procède que d’une relation quelconque fortuitement produite par la révolution de la sphère et sous l’effet de laquelle les éléments ont été mélangés d’une certaine façon produisant ce grain que tu vois. »*

Parfait ! Ce que tu dis, c'est précisément ce qu'affirme la foi juive. Parce que nous avons constaté par nous-mêmes les miracles et les dévoilements qui se sont produits pour nous à la sortie d'Égypte, nous reconnaissons du même coup l'œuvre du Créateur qui est aussi Providence du monde ; qui par Sa volonté intervient dans les affaires du monde et modifie les lois de la nature. Il nous est donc facile d'affirmer que c'est Lui le Donateur des formes de la matière, que c'est Lui, le Sage qui régit le monde et que c'est Lui « l'Intellect » qui « agit » tout. Mais si nous n'en avions pas eu révélation, nous-mêmes, comme les philosophes, nous nous embrouillerions et aurions recours aux accidents pour tout expliquer. Étant donné ce que les choses sont, nous n'avons pas besoin de tout cela !

La révolution « copernicienne » de rabbi Juda Halévi

Rabbi Juda Halévi opère ici une révolution totale par rapport à tout ce que nous avons appris jusqu'ici. Il affirme, en effet, que même sans l'expérience vécue et sans la Révélation, la reconnaissance de Dieu est l'hypothèse la plus rationnelle.

Se produit maintenant un phénomène surprenant. Le roi contredit le *'Haver* et avance d'un cran de plus que lui. Tu prétends que ce n'est qu'à cause de la Révélation que nous sommes contraints de nier l'effet des accidents. J'affirme quant à moi que même sans Révélation, la raison et la logique nous y contraignent, parce que telle est l'explication la plus logique !

§ 7. « Mais moi je lui parlerai de la sphère suprême elle-même : qu'est-ce donc qui la fait tourner ? Est-ce le hasard ou non ? Ensuite, je lui

parlerai des rapports entre les révolutions astrales qui sont infinies, tant elles sont nombreuses. Or nous, nous constatons que les formes des végétaux et des animaux sont finies, elles ne peuvent être plus ou moins nombreuses qu'elles ne sont. Pourtant, il aurait fallu, en fonction des rapports nouveaux qui se produisent entre les astres, que des formes nouvelles se créent et que d'autres disparaissent. »

La Sagesse n'a rien laissé au hasard ! Force est de le reconnaître. S'il en était autrement, il devrait y avoir perpétuellement de nouvelles formes à l'infini, en fonction des combinaisons infinies possibles, et ce n'est pas le cas. Ce qui prouve que les choses se produisent « sous le contrôle » de la Sagesse et ne sont pas livrées à la seule nature et aux accidents.

Rabbi Juda Halévi affirme ici, par la bouche du roi, qu'il est possible de parvenir à la reconnaissance de Dieu par une voie intellectuelle-rationnelle même en l'absence d'une révélation. C'est ainsi qu'Abraham est parvenu à la connaissance du Créateur, par l'observation et la spéculation intellectuelle. Ce n'est qu'après qu'il soit parvenu à comprendre cela que « le Maître des lieux » S'est fait connaître de lui, dans les termes du Midrach. Il avait compris qu'il était impossible que le monde fonctionne d'une manière aussi merveilleuse sans qu'une volonté le dirige. Il n'a pas eu besoin de miracles et de révélations pour le comprendre. Certes, Abraham était unique et ce qu'il a fait allait à l'encontre de tout ce qui était admis de

son temps. C'est pourquoi aussi sa rétribution est très grande car il a fait ce que personne n'avait fait avant lui et c'est en cela qu'a consisté sa grandeur.

Nous pouvons nous aussi mesurer le chemin parcouru en compagnie du roi depuis le début du livre. Cela a commencé par des rêves répétitifs qui l'ont contraint à rechercher un sens à la conduite. Au nom d'une révélation surnaturelle nous avons en quelque sorte repoussé la validité d'arguments rationnels. À présent, il apparaît que c'est la raison elle-même qui nous contraint à admettre l'existence de Dieu – et pas spécifiquement au nom d'une expérience vécue. Même à défaut de celle-ci, Son existence est rationnelle. Une fois cela établi, le rôle du Juif et le rôle du peuple d'Israël est d'apprendre à Le connaître et à connaître Sa voie et, grâce à cela, à s'attacher à lui et à mériter révélation et expérience, ce qui est la finalité de l'homme et la finalité du monde.

La conception philosophique

Paragraphes 10[7] à 14

Connaissances certaines et hypothèses

La philosophie a rassemblé les sciences et les sagesses dans tous les domaines et n'a pas fait la différence entre les connaissances certaines et les hypothèses non vérifiées, et les a toutes mises sur le même plan.

L'objectif de rabbi Juda Halévi dans le Livre V est de se mesurer avec les yeux de la foi aux diverses opinions ayant cours dans le monde et principalement à la philosophie qui a très longtemps dominé toutes les sciences et sagesses. La philosophie ne s'est pas contentée de s'occuper des sciences exactes, telles que les mathématiques, la géométrie, la physique, l'astronomie et la logique ainsi que des sciences sociales – économie et politique ; elle a étendu ses recherches à la métaphysique et à la théologie. Elle a émis des suppositions et analysé des processus et des sujets au-delà des faits bruts, en particulier à propos du processus de la génération du monde. En ce temps-là, le monde de la sagesse ne faisait pas la différence entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit (que nous appelons sciences humaines), entre la physique et la métaphysique. Les limites entre les sciences exactes et les théories et philosophies scientifiques étaient floues pour ne pas dire inexistantes. L'étude des sciences constituait de ce fait un danger spirituel pour les Juifs, parce qu'elle s'étendait aussi

[7] Du milieu du paragraphe 10 ; c'est le début du paragraphe 11 selon la numérotation de l'édition Even Shmuel qui diffère de la numérotation traditionnelle.

au domaine théologique où elle entrait en conflit avec la foi.

Rabbi Juda Halévi en fait amèrement la remarque au roi :

> *§ 14. « Parce qu'ils ont produit des démonstrations valides en mathématiques et en logique, on leur fait confiance pour tout ce qu'ils ont dit en physique et en métaphysique et on s'imagine que tout ce qu'ils ont déclaré est démontré. »*

Les philosophes ont su démontrer l'exactitude de leurs affirmations dans le domaine des sciences exactes et de la logique. Le grand public s'est donc habitué à leur faire confiance dans d'autres domaines et à prendre pour vérité absolue toutes leurs déclarations, y compris dans le domaine de la métaphysique.

Exposé des thèses philosophiques

Rabbi Juda Halévi commence par exposer fidèlement les thèses philosophiques telles quelles étaient connues de son temps, pour ensuite critiquer nombre de leurs hypothèses fondamentales

Dans les paragraphes précédents (2 à 9), rabbi Juda Halévi a traité de façon générale de la structure du monde, de la matière, de la forme et de la *hylé* antérieure à la forme. De la structure du monde depuis les sphères supérieures jusqu'à la sphère de la lune, puis des quatre sphères sublunaires, qui portent les quatre éléments. Déjà à ce stade, rabbi Juda Halévi a émis des critiques sur cette conception. Il s'est étonné du fait que la science philosophique puisse avoir recours au hasard – aux

accidents – pour fournir une explication de nombreux phénomènes. Suivant cette approche, le nombre phénoménal d'accidents successifs qui auraient dû se produire dans la nature avant qu'elle n'atteigne son équilibre est tel que leurs concours serait un véritable prodige.

Rabbi Juda Halévi poursuit la description de la science vue par les philosophes. Après avoir globalement décrit la structure du monde, il en vient aux détails. Il décrit la vision philosophique des différents existants présents dans la nature, minéraux, plantes et animaux et leurs diverses facultés. Quelle est la nature de l'« âme » des plantes et des animaux et qu'elle est sa relation aux corps.

De même que dans la première partie, rabbi Juda Halévi ne s'efface pas devant la philosophie. Il la critique et en ébranle les fondements théoriques. Il commence par exposer honnêtement les opinions des philosophes, de façon claire et convaincante, comme s'il pensait comme eux et adhérait à leurs thèses (avec juste quelques remarques marginales). Mais dès le paragraphe suivant, il révèle ce qu'il pense de ces thèses et il contredit vigoureusement plusieurs de leurs affirmations.

Rabbi Juda Halévi a usé ici d'une sorte de stratagème : il a exposé le système philosophique avec clarté et sérieux, se contentant d'une remarque ici ou là, au point qu'il est impossible de savoir ce qui, dans ce système, est compatible avec les conceptions de la foi juive et ce qu'elle ne peut accepter en aucun cas. Certes, il prendra fermement position contre plusieurs points essentiels à ses

yeux et démontrera qu'il ne peut être question d'accepter en bloc et sans réserve toutes les théories philosophiques. Mais qu'en retient-il et que rejette-t-il ? Il ne le dit pas. Peut-être le message de rabbi Juda Halévi est-il qu'en vérité les thèses philosophiques ne sont pas contraignantes. Il fait un exposé de l'« état des lieux » des connaissances telles qu'elles se sont accumulées jusqu'alors et il nous dit : voici ce que la science affirme actuellement. Mais demain, il est possible qu'elle pense autrement. Notre foi n'est pas fondée sur les connaissances scientifiques, mais elle peut s'en servir. Il est important de connaître le monde et il faut donc apprendre, se tenir informé des dernières découvertes. Mais toutes les connaissances doivent être évaluées et il faut soigneusement distinguer les faits des suppositions. Qu'est-ce qui a été démontré et qu'est-ce qui n'est que théorie. Toutes les théories et toutes les explications ne doivent pas être reçues sans discernement. Il est permis de faire des contre-propositions. Tout ce qui ne repose pas sur des faits et des démonstrations irréfutables ne peut en aucune façon ébranler la foi et la conception traditionnelle du judaïsme.

L'objectif de rabbi Juda Halévi est d'exposer dans ces paragraphes les thèses de la philosophie telles quelles, sans rien occulter, sans crainte et sans réserves, pour prouver ensuite que les conclusions que la philosophie a tirées des faits ne sont pas contraignantes. D'autres solutions peuvent être proposées, plus compatibles avec la conception du monde reconnaissant un Dieu Créateur et Providence.

La conception philosophique et sa critique

Rabbi Juda Halévi expose les points principaux de la science philosophique, accompagnées de ses remarques critiques

Voici quelques uns des principaux points énumérés par rabbi Juda Halévi dans sa description de la conception du monde et de la nature selon les philosophes, accompagnés de ses remarques critiques :

- **« Forme divine » dans la matière inerte**. Les minéraux (tels que les métaux et les roches, par exemple) possèdent-ils une « forme divine » qui leur octroierait leurs caractéristiques spécifiques ? Ou bien ne sont-ils que le résultat de mélanges des quatre éléments, sans forme particulière ? Les philosophes sont divisés sur ce point certains défendant la première thèse et d'autres la seconde.

Rabbi Juda Halévi semble faire allusion ici au fait que la philosophie ne présente pas un front uniforme ; cette controverse entre eux justifie que d'autres avis puissent aussi être proposés.

- **Force vitale (=âme) dans les végétaux et les animaux**. Les végétaux et les animaux possèdent une disposition due à un mélange plus subtil que celle des éléments et des minéraux. Ils sont aptes ainsi à recevoir une « âme » en plus de la « forme divine », c'est-à-dire la force vitale et la faculté de croissance. Tout être « animé » possède sensibilité et conscience et il se soucie de sa nourriture et des meilleures conditions propres à assurer sa conservation. Il se soucie également de procréer afin d'assurer aussi la conservation de l'espèce.

Les végétaux possèdent eux aussi une « âme ». L'observation montre comment ils se tiennent à l'écart de conditions qui leur sont défavorables et comment ils assurent leur reproduction et ceci témoigne d'une extraordinaire « sagesse » présente en eux. En cela, ils sont certainement différents des minéraux dont il a été précédemment question.

Là encore, rabbi Juda Halévi égratigne cette conception scientifique :

> *§ 10. « Tous les êtres qui possèdent ces facultés de croissance, de procréation et de nutrition ne se meuvent pas de la motion locale. D'après les philosophes, c'est la Nature qui les dirige. Mais, en vérité, c'est Dieu qui les dirige au moyen d'une certaine disposition. Si tu veux, donne à ce niveau les noms de Nature ou d'âme ou de force. »*

La force vitale qui assure la nutrition et la reproduction des végétaux est appelée « Nature » par les philosophes. Il s'agit, selon eux, de processus mécaniques, sans volonté directrice, mais en vérité c'est la Providence divine qui est ici à l'œuvre, comme dans toute la Création[8].

- **Les animaux**. Les animaux possèdent aussi un « mélange » (le terme technique est « mixtion ») plus délicat des divers éléments. Cela leur permet de recevoir une « âme » de qualité supérieure à celle des végétaux, une

[8] La philosophie donne-t-elle à la force vitale des végétaux le nom d'« âme » ou celui de « nature », le nom d'« âme » étant réservé aux animaux ? Les propos de rabbi Juda Halévi ici ne permettent pas de le déterminer.

âme qui contrôle les membres de leur corps et leur permet aussi de se déplacer d'un endroit à l'autre. Ils possèdent aussi des sens délicats comme le vue, l'ouïe, etc.

Il existe un très grand nombre d'animaux différents et nous ignorons la raison de leur présence et de leur rôle dans le monde. Chacun possède des « instruments » différents qui servent sa nature et ses conditions de vie.

Remarque de rabbi Juda Halévi : nous ignorons effectivement la finalité de chaque espèce d'animaux ; le Créateur sait quant à Lui parfaitement en vue de quoi Il les a toutes créées. Ceci est comparable à un navire composé d'un très grand nombre de pièces d'équipement ; le vulgaire ignore totalement à quoi elles servent, mais le marin le comprend. Mieux encore, notre propre corps nous est largement inconnu. Nous ne savons pas à quoi servent tous les membres et les organes qui le composent, bien qu'ils aient évidemment une utilité certaine. Nous pouvons en déduire qu'il en est de même de la Création tout entière, chaque créature ayant sa finalité et son rôle.

Cette remarque de rabbi Juda Halévi vise évidemment l'indifférence de la philosophie dans ce domaine. Pour elle, la question ne se pose même pas, puisque c'est le hasard qui a produit tous ces êtres et s'interroger sur leur finalité et leur rôle n'a aucun sens.

- **L'homme**. L'homme se situe à un niveau corporel matériel supérieur à celui des animaux. Il possède un mélange délicat des éléments, tout comme les animaux, ce qui lui permet de recevoir une « âme » et une force vitale mais, contrairement aux animaux, il existe chez lui un

équilibre des forces naturelles, une espèce d'harmonie. Les divers éléments se sont parfaitement ajustés. Cet équilibre permet à l'homme d'être physiquement apte à recevoir un supplément de forme appelé par les philosophes « intellect hylique passif ». Cela lui permet de se développer et de progresser. Le nouveau-né possède par nature une extraordinaire capacité de développement et de progrès intellectuel. Il possède en puissance un formidable potentiel qu'il réalise en acte petit à petit. Contrairement aux animaux, l'homme est susceptible d'apprentissage et de progrès, ce qui lui permet de devenir de plus en plus savant et intelligent. Tout ce potentiel est présent en lui depuis l'instant premier de sa formation et, au cours de sa vie, il réalise ce potentiel et le concrétise.

Dans la suite du paragraphe, rabbi Juda Halévi s'étend longuement et en détail sur le processus de l'apprentissage lui-même[9] : comment l'intellect humain acquiert-il et traite-t-il les données ? Quelles sont les connaissances innées dans l'âme de l'homme depuis le premier instant, sans qu'il soit nécessaire de les apprendre progressivement, par expérience et intellection ? Quels sont les sens grâce auxquels l'homme saisit des données externes ? Comment traite-t-il les informations et forme-t-il des jugements ? Il est intéressant de constater qu'en plus des cinq sens bien connus (la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher), les philosophes ont fait état d'un sixième sens, le « sens

[9] D'après l'*Épître sur la disparition des formes intelligibles vaines après la mort* (Épître sur l'âme. *Risâla fî l-nafs*), d'Avicenne (Ibn Sina) édit. et trad. Jean R. Michot, *Bulletin de philosophie médiévale*, Brepols, t. 29 (1987), pp. 152-170.

commun[10] », qui est la capacité de synthétiser toutes les données fournies par les cinq sens et d'en tirer une conclusion commune. En plus des sens, l'homme possède des « facultés » : une faculté représentative, une faculté imaginative, une faculté estimative, une faculté judicatoire, une faculté rétentive (mémoire) et une faculté intellective. Ces facultés permettent à l'homme de faire des suppositions, de tirer des conclusions, de repousser des opinions, de rapprocher et d'éloigner, de décider de ce qui est vrai et de ce qui ne l'est pas. La faculté intellectuelle de l'homme lui permet de saisir des choses abstraites et il est susceptible de parvenir à la compréhension de toute chose au monde : la structure du monde, la matière et la forme, les sphères, les végétaux et les animaux, le corps de l'homme et son âme. Les sagesses ou sciences telles que : les mathématiques, la géométrie, la musique et le dessin ; la théologie et la logique, etc. l'intellect humain enveloppe tout le réel et il tente aussi de comprendre ce qui est au-delà du réel, comment le monde fut généré et quel a été le processus de sa formation.

Selon la philosophie, la finalité de l'homme qui a parfait ses facultés intellectuelles est de de se joindre à l'Intellect Agent qui est l'Intelligence qui meut la sphère inférieure et qui est la source de la sagesse ultime. Pour parvenir à un tel niveau, le philosophe doit être parfait en ses vertus et apprendre les sciences et atteindre aux intelligibles. Alors il jouira de la béatitude spirituelle et s'unira à l'éternité.

[10] L'expression a pris dans le langage courant un sens différent, proche de la notion de « bon sens ». (NdT)

C'est pourquoi rabbi Juda Halévi affirme que pour le judaïsme, à la différence de la philosophie, la finalité de l'homme est de parvenir à la prophétie et à l'esprit divin :

> *« Sans aucun doute, cet homme a le cœur libre de passions excessives ; il désire accéder à un niveau supérieur au sien qui est le niveau divin. Il considère et évalue ce qu'il lui faudrait faire pour se rendre maître de ses humeurs naturelles et de ses dispositions de caractère. Il ne se soumet ni aux exigences de la faculté irascible ni à celles de la faculté concupiscible ni à celles d'une autre faculté mais prend conseil de Dieu et Lui demande de lui montrer la voie droite. C'est sur lui que s'épanchera un esprit divin prophétique s'il est digne de la prophétie, ou bien une inspiration, s'il se situe à un niveau inférieur, si c'est un* 'hassid *et non un prophète*[11]. *[...] Les philosophes appellent celui qui octroie ce niveau à l'homme "Intellect Agent" et ils en font un ange inférieur à Dieu ; [et ils professent que] lorsque les intellects humains ont fait leur jonction avec lui, c'est cela leur Jardin d'Éden et la vie éternelle. »* *(Ibid. in fine)*

Dans ses remarques critiques sur les thèses philosophiques, rabbi Juda Halévi ne manquera pas de

[11] C'est aussi ce que rabbi Juda Halévi écrit au §12 : « Il peut arriver que la faculté intellective de certains hommes, entrée en jonction avec l'Intellect Universel, jouisse du bonheur de se voir élevée par lui au-dessus de la pratique du raisonnement et de l'investigation et elle lui évite la peine en lui accordant une inspiration ou une révélation prophétique. Ce privilège est appelé sainteté, et elle [l'âme intellective] est appelée Esprit Saint. »

reprocher aux philosophes cette aspiration à s'attacher à « l'Intellect Agent ».

L'âme[12] et la matière

La philosophie distingue radicalement l'« âme » de la matière ; elle affirme péremptoirement que l'« âme » n'est pas une matière mais une forme qui se revêt de la matière.

Tout au long de sa description des thèses philosophiques, rabbi Juda Halévi souligne à plusieurs reprises la conception philosophique qui distingue strictement l'âme de la matière. Pour la philosophie, l'« âme » qui procure à la matière la force vitale, la croissance et la reproduction, ne fait pas partie de la matière ; c'est une force ou une forme spirituelle qui se revêt de matière :

§ 10. « Lorsque le mélange est encore plus subtile et qu'il est propre à être le siège d'une plus grande manifestation de la Sagesse divine, il devient digne d'un surplus de forme, à part les facultés naturelles. »

La forme divine ne peut se revêtir que dans une matière dans laquelle les éléments se sont mélangés délicatement, qui n'est pas épaisse et grossière comme les éléments, en plus de sa nature physique.

§ 12. « L'existence de l'âme se prouve par les mouvements et les perceptions de l'animal, qui sont différents des mouvements des éléments ;

---

[12] Nous traduisons ici *nefech* par âme, selon l'usage établi, bien que normalement ce soit la *nechama* et non la *nefech* qui corresponde à ce niveau de l'être. Techniquement, il s'agit de la psyché. (NdT)

leur cause est appelée âme ou faculté psychique. »

L'existence de l'âme se déduit du fait que le corps physique possède sensations et mobilité, qui ne lui appartiennent pas par nature. Par lui-même, le corps constitué des quatre éléments est incapable de se mouvoir et de sentir. Ce n'est que lorsque l'âme se revêt du corps que nous y distinguons mobilité et sensation.

« Il est prouvé que l'âme ne provient pas du mélange des éléments qui constituent le corps. En effet, lorsqu'une chose naît du mélange des simples, un ou plusieurs d'entre eux prédomine en elle, auquel cas la forme qu'elle reçoit dépend de cette prédominance, ou bien les simples se neutralisent mutuellement au point qu'aucun d'entre eux ne conserve sa forme et il naît alors une forme qui procède de leurs intermédiaires. Mais l'âme n'est aucunement de la sorte des simples qui constituent le corps : elle n'est autre qu'une forme venant de l'extérieur de même que la gravure de sceau d'une pierre fine n'est pas de la sorte des formes de l'eau et de la terre. » (Ibid.)

L'âme ne procède pas de la matière ; c'est une « forme externe » qui n'est ni matérielle ni corporelle ; c'est une entité spirituelle.

La philosophie antique avait compris que le monde n'est pas exclusivement matériel. Des forces spirituelles sont à l'œuvre derrière la matière visible. Nous avons déjà rencontré la notion de *hylé*, forme antérieure à la matière

qui donne à chaque corps physique son caractère spécifique. De ce point de vue, la philosophie reprend la conception païenne qui reconnaissait elle aussi l'existence de forces spirituelles au-delà de la matière visible et sensible. Elle est dans une certaine mesure – toutes différences gardées – proche du judaïsme qui sait qu'il existe une force divine qui meut et assure le fonctionnement du monde. Au fil du temps, la science s'est progressivement écartée de cette conception jusqu'à aboutir à une conception qui considère tous les phénomènes comme strictement matériels, y compris l'activité cérébrale ; grossièrement, celle-ci serait due à des pulsations électriques agissant sur la matière et ce n'est pas ici le lieu d'en dire plus.

Rabbi Juda Halévi présente une preuve – ou plutôt une démonstration – philosophique de l'autonomie et de l'immatérialité de l'âme :

> *« Voici quelques-unes des démonstrations qui établissent que l'âme est une substance et qu'elle n'est ni un corps ni un accident. Forme du corps, elle ne se divise pas en son essence comme se divise le corps et elle ne se divise pas en son accident comme se divise l'accident, lors de la division de son substrat ; car la couleur, l'odeur, le goût, la chaleur, le froid se divisent lorsque se divise leur substrat, quand bien même ils ne se divisent pas en leur essence. [...] On ne peut pas dire : la moitié de l'âme rationnelle qui est en Réouven, comme on dit : la moitié de son corps,*

car l'âme rationnelle ne peut être discernée ni délimitée sous aucun aspect et elle ne peut être visée comme un objet concret. » (Ibid.)

L'âme est l'essence de l'homme et elle est indivisible. Même si le corps de Réouven a été découpé et démembré, il reste encore Réouven. Ce qui prouve que l'âme n'est pas un corps matériel qui, lui, est divisible.

Rabbi Juda Halévi cite ensuite deux autres preuves énoncées par les philosophes pour soutenir leur affirmation de l'autonomie et de l'indépendance de l'âme par rapport aux états du corps où elle réside. Au contraire, plus le corps s'affaiblit et plus l'âme et la faculté intellective se renforce.

« Parmi les preuves qui établissent que l'âme est séparée du corps et qu'elle se passe de lui on peut citer les suivantes :

1) Les facultés corporelles s'affaiblissent dans leurs fortes perceptions, en raison de la corruption de leurs instruments : par exemple l'œil qui regarde le soleil, ou l'oreille ébranlée par un son trop fort ; mais il n'en est pas de même de l'âme rationnelle : elle se fortifie chaque fois qu'elle saisit une science plus ardue. » (Ibid.)

Les forces corporelles s'affaiblissent et se détériorent à l'usage, tandis que les facultés de l'âme et de l'intellect se renforcent à mesure que l'âme comprend davantage.

« 2) La décrépitude atteint le corps mais n'affecte pas l'âme ; au contraire, celle-ci se fortifie passé l'âge de cinquante ans, tandis que le

corps s'affaiblit. » *(Ibid.)*

Le corps physique vieillit et s'affaiblit tandis que l'âme ne vieillit pas mais au contraire se renforce.

Le corps est mû par l'âme et mené à se joindre et à s'unir à l'Intellect Agent ; les appétits du corps et ses vices constituent un obstacle au développement de l'âme et lorsqu'elle se sépare du corps elle peut librement s'unir aux intelligibles et jouir d'une félicité éternelle.

> « *Mais cette jonction ne peut être réalisée véritablement qu'au mépris de toutes les forces corporelles, car il n'est pas d'autre empêchement à la jonction avec lui (=l'Intellect universel) que le corps. Mais, lorsque l'âme s'en est séparée, elle reste libre, sauvée de la corruption qui pouvait lui advenir, conjointe à cette substance noble appelée "Monde Suprême". Quant aux autres facultés, n'exerçant leur activité que par le corps, elles disparaissent lorsque se corrompt leur instrument.* » *(§12 in fine)*

Rabbi Juda Halévi a donc exposé les thèses de la philosophie et souligné les efforts de celle-ci pour séparer radicalement l'âme du corps. Le corps est matériel tandis que l'âme est une forme suprême qui s'en revêt et dont elle ne fait pas partie. C'est le cas des plantes et des animaux et c'est aussi le cas de l'âme humaine. L'âme intellective en l'homme ne fait aucunement partie du corps. Elle appartient à l'Intellect Agent et aspire à revenir se joindre à lui.

Critique juive de la conception philosophique

Paragraphes 10 à 14

Rejet des thèses de la philosophie

Rabbi Juda Halévi n'admet aucunes des thèses fondamentales de la philosophie. Il les rejette précisément parce qu'il les connaît parfaitement.

Le roi est enthousiaste ! Les thèses philosophiques exposées par le *'Haver* l'ont convaincu et il l'affirme chaleureusement :

> *§13. Le Kouzari : « Pour moi, ces thèses philosophiques sont supérieures aux autres par leur précision et leur justesse ! »*

Tout ce que tu as dit s'ajuste parfaitement. Tu m'as tout à fait convaincu !

Mais… surprise ! Nous assistons à une sorte de revirement de la part du *'Haver*. Son long discours a pu nous laisser croire qu'il adhérait globalement aux thèses philosophiques, à quelques détails près qu'il fallait corriger pour les « adapter » à la foi juive. Et voilà qu'à présent, il l'attaque violemment. Non seulement un grand nombre de thèses émises par la philosophie sont inacceptables pour la saine raison, mais elles sont aussi totalement contraires aux enseignements traditionnels du judaïsme. Le *'Haver* en énumère quelques-unes et ses objections les rendent bien moins convaincantes qu'il n'y paraissait de prime abord. Mais surtout, il ne sera pas possible de prétendre que rabbi Juda Halévi ne sait pas de quoi il parle, n'ayant de la philosophie qu'une connaissance superficielle. Il a prouvé

qu'il en avait au contraire une connaissance approfondie, et pas seulement de manière générale : il connaît les différentes écoles qu'il cite nommément. Son rejet procède du dedans même de l'univers intellectuel de la philosophie, appuyé sur une critique factuelle des thèses incriminées parce qu'elles recèlent des contradictions internes et beaucoup d'affirmations gratuites.

Rabbi Juda Halévi a souligné l'entêtement de la philosophie à détacher l'âme* du corps, soutenant l'immatérialité de la *néfèche* qui serait une forme supérieure se revêtant de matière. Par le rejet de cette conception qui est de plus contraire à la foi juive, rabbi Juda Halévi veut démontrer que la philosophie n'a pas compris ce qu'était la matière et n'a pas non plus compris ce qu'était la *néfèche*. Elle ne pouvait donc pas comprendre non plus comment les fractions s'additionnent. Il va donc attaquer d'abord la conception des quatre éléments pour critiquer ensuite ce que la philosophie avait cru comprendre de la notion de *néfèche*.

Arguments contre la théorie des quatre éléments

La philosophie a développé une théorie concernant le processus de formation du monde et de sa stabilisation en son état actuel, tel que nous le connaissons. La philosophie

---

* Dans ce chapitre en particulier, il sera beaucoup question de la *néfèche (pl. néfachoth),* terme classiquement traduit par « âme » ce qui risque de prêter à confusion. En effet, il serait bien préférable de réserver « âme » pour traduire *néchama* – comme cela apparaîtra clairement à la fin de ce chapitre. Il semble donc préférable de conserver ici la forme hébraïque *néfèche/néfachoth* comme « termes techniques » dans la discussion du problème de la relation entre l'âme et le corps dans ce chapitre. (NdT)

ignore bien entendu la notion de création *ex nihilo* (son slogan serait plutôt *ex nihilo nihil* – de rien il ne sort rien !) Si donc la matière est incréée, un long processus a été nécessaire jusqu'à ce que le monde parvienne à son niveau d'organisation et de développement. Nous avons déjà présenté ci-dessus la thèse des sphères supra-lunaires décrivant la structure du monde supérieur ainsi que la thèse des quatre éléments expliquant le monde sublunaire.

Pour la philosophie, la matière première originelle, la *hylé*, se transforme en quatre éléments en fonction de sa distance plus ou moins grande de la Lune et de la Terre. Sous la sphère de la lune se situent quatre sphères concentriques. La plus proche de la Terre est la sphère de l'élément terre, au-dessus celle de l'eau, au-dessus celle de l'air et enfin, au-dessus, la sphère du feu. La matière hylique proche de la Lune est devenue feu, et celle proche de la Terre est devenue terre ; la matière hylique proche du feu est de venue air et celle proche de la terre est devenue eau. Toute la matière sublunaire est constituée d'un mélange (mixtion) de ces quatre éléments dans des proportions diverses. Il n'existe aucun autre type de matière et il n'existe pas de lieu sans matière (négation du vide).

Il est certes évident que cette théorie est en opposition frontale avec l'enseignement de la Thora concernant la Création du monde créé par la parole d'un Dieu Créateur. La réaction de rabbi Juda Halévi est inévitable.

Dans les paragraphes 2 à 8, rabbi Juda Halévi a déjà critiqué cette théorie, lui reprochant de s'appuyer trop

largement sur le hasard, les « accidents ». Il présente maintenant d'autres objections :

1. La théorie postule l'existence d'une sphère de feu enveloppant le monde sublunaire. Il s'agit d'un feu particulier, appelé « feu éthéré », invisible et incolore. Ils sont parvenus à cette conclusion parce qu'ils ont vu que notre feu terrestre tend toujours à s'élever. Mais l'existence d'une telle sphère n'a jamais été prouvée, ni celle du « feu éthéré ». Nous connaissons certes le phénomène de la chaleur, mais ce n'est pas un élément ; c'est un « accident » ou une propriété ou une qualité agissant sur la matière.

2. D'où sait-on que dans la matière présente devant nous existe un élément de feu ou d'air ? A-t-on jamais vu du feu ou de l'air pénétrer un corps quel qu'il soit ? Il ne s'agit que d'une « théorie » invérifiée.

3. Si toute matière existant au monde est effectivement composée de quatre éléments, la logique voudrait qu'on puisse le décomposer en ses éléments constitutifs et isoler chacun de ceux-ci. Mais on constate que ce n'est pas le cas. Il est impossible de prendre une matière quelle qu'elle soit et en isoler – par exemple – l'élément « feu ».

D'une manière générale, nous ne retrouvons pas les éléments que nous pouvons identifier et percevoir, tels que l'air, la terre ou l'eau, lorsque nous décomposons une quelconque matière. Le gaz qui s'en échappe n'est pas de l'air. L'eau n'est pas pure mais un quelconque liquide et la terre sera une cendre… Les matières présentes de la nature subissent en permanence des transformations mais nous ne pouvons jamais obtenir ces quatre « éléments ». Il est donc

difficile d'accepter la thèse selon laquelle toute matière en est composée.

4. La dernière question, la plus critique de toutes, procède d'une contradiction interne de la théorie philosophique. La philosophie prétend d'une part que le monde est incréé, c'est-à-dire que pour elle il existe depuis toujours. De même l'homme. De même tout ce qui existe autour de nous. Mais d'autre part, elle affirme que tout s'est développé à partir de la matière hylique qui s'est revêtue dans les éléments, lesquels se sont combinés pour former les matières, etc. Alors, tout a-t-il toujours existé ou tout s'est-il lentement et progressivement formé par combinaison des éléments ?

> *§ 14. « D'ailleurs, comment peuvent-ils affirmer cela, alors qu'ils prétendent que le monde est éternel, que l'homme n'a donc jamais cessé d'être engendré à partir de sperme et de sang, que le sang vient des aliments, les aliments des végétaux, les végétaux – comme nous l'avons déjà noté – des graines et de l'eau qui se transforment en leur semblable grâce au concours du soleil, de l'air et de la terre. »*

A-t-il jamais existé un état où les quatre éléments étaient distincts et séparés les uns des autres et où les animaux, les végétaux et l'homme ont été ultérieurement formés par leurs combinaisons ? Comment cela est-il compatible avec la théorie de l'éternité du monde ?

La solution la plus simple

La croyance en un Dieu créateur résout tous les problèmes et nous dispense de toutes ces théories et hypothèses problématiques.

La foi en Dieu et en la création du monde, dit rabbi Juda Halévi, résout tous ces problèmes et on n'a pas besoin d'avoir recours à toutes ces théories incertaines et douteuses[13].

> *§ 14. (suite) « Mais, d'après la Thora, Dieu a créé le monde ex nihilo tel qu'il est avec ses animaux et ses végétaux déjà pourvus de leurs formes. Il est donc inutile de poser l'existence préalable d'intermédiaires ni d'imaginer des combinaisons. Lorsqu'on affirme la création du monde, ce qui était ardu devient aisé et toute complexité se trouve aplanie quand tu te représentes que ce monde, après n'avoir pas existé, a existé par la volonté de Dieu, quand Il l'a voulu et tel qu'Il l'a voulu. Pas besoin de te mettre en peine de rechercher comment les corps se sont engendrés et comment les* néfachoth *y ont été attachées ? »*

À la fin de ce passage, rabbi Juda Halévi fait directement allusion aux difficultés rencontrées par les philosophes tentant d'expliquer comment la *néfèche* immatérielle peut être liée aux corps matériels. Il se

[13] Dans la suite du paragraphe, rabbi Juda Halévi s'exprime d'une manière encore plus incisive au sujet de la philosophie : « Sur les principes ils [les philosophes] professent des opinions qui font violence à la raison et que la raison juge ineptes ... Les philosophes ont enseigné des choses moins satisfaisantes que le *Sefer Yetzira [dont rabbi Juda Halévi a cité des passages au Livre iv],* Et toutes ces théories soulèvent des difficultés et les philosophes ne sont jamais d'accord entre eux. »

contente de dire que les créatures ont d'emblée ainsi été créées, corps et *néfachoth*, et que la question ne se pose donc même pas.

Les efforts de l'homme pour comprendre le monde et le processus de sa formation, efforts qui se poursuivent encore sans cesse de nos jours, les savants inventant régulièrement de nouvelles théories, sont voués à l'échec. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a pas eu de « processus ». Le monde est apparu de manière instantanée : *« après n'avoir pas existé, il a existé par la volonté de Dieu, quand Il l'a voulu et tel qu'Il l'a voulu. »*

Il semble que rabbi Juda Halévi veuille présenter ici la création ex nihilo de manière simpliste ; comme si tout était d'un seul coup venu à l'existence, comme cela ressort de la lecture littérale des textes et des enseignements talmudiques. Il est fidèle à la conception énoncée dans la Michna[14] (Haguiga II, 1) : « on n'étudie pas l'œuvre du commencement avec deux élèves. » Autrement dit, l'approfondissement du sujet demande discrétion et pudeur et on n'en traite pas en public et donc certainement pas dans un livre.

Critiques de la conception philosophique de l'« âme »

Après en avoir fini avec la théorie des quatre éléments, le *'Haver* entreprend la critique de la conception philosophique de l'« âme ». Il s'agit pour la philosophie

[14] Maïmonide écrit dans son commentaire sur la Michna : « Ils appellent "œuvre du commencement" les sciences de la nature et les recherches sur les origines de la création. »

d'une essence immatérielle. Ce serait une *essence intellectuelle*, une partie du monde de l'intellect, non circonscrite par un lieu, impossible à saisir et à percevoir par les sens, incorruptible comme l'est la matière. Il existe aussi une notion d'« âme collective » dont chaque « âme » particulière serait une partie. Elle est attachée d'une certaine manière à l'Intellect Agent qui meut le monde et elle aspire à revenir se joindre à lui. Il en découle que le fait que cette entité intellectuelle se revête du corps et lui soit attachée, qu'elle le meuve et le fasse croître, qu'elle le nourrisse pose un grave problème métaphysique ; c'est un sujet difficile à comprendre en soi et il est tout aussi difficile d'en comprendre le fonctionnement.

Rabbi Juda Halévi introduit sa critique en soulignant que mener les analyses par la seule méthode de la logique est insuffisant :

> *« Si tu suis les méthodes de la logique pour établir ou réfuter grâce à elles les opinions, ton existence s'épuisera sans que tu parviennes jamais à une conclusion. »* (*Ibid.*)

Rabbi Juda Halévi va énumérer sept objections à la théorie philosophique sur la nature de l'« âme » :

> *« 1. Qu'est-ce qui nous prouve la vérité de ce que nous avons rapporté, à savoir que l'âme est une substance intellective qui n'est pas circonscrite par un lieu et qu'elle n'est pas affectée par la génération et la corruption ? »*

Il s'agit d'une belle théorie, mais elle ne repose sur

rien : elle est faite uniquement de suppositions.

> *« 2. En quoi ma* néfèche *se distingue-t-elle de la tienne ou de l'Intellect Agent ou des autres causes ou de la Cause Première ? »*

Lorsqu'il est question de corps physiques, il est facile de les distinguer les uns des autres en termes sensibles de lieu, de forme, etc. Celui-ci, c'est Réouven et celui-là, c'est Siméon. Ceci est une chaise et cela, c'est une table. Mais quelle distinction concrète peut-on faire s'agissant de réalités non matérielles ? Qu'est-ce qui distingue une *néfèche* d'une autre ? Comment distinguer entre la notion d'Intellect Agent (qui meut la sphère inférieure) et les causes qui lui sont supérieures dans les sphères au-dessus de lui. Et entre celles-ci et la Cause Première ? Ces notions spirituelles sont des choses que les philosophes ne peuvent pas définir ni quantifier et qui ne peuvent pas être évaluées par les méthodes logiques, rationnelles. En fait, ils en parlent mais concrètement, ils ne peuvent rien en dire ! Une fois de plus, ce ne sont que des suppositions.

> *« 3. Aussi, comment la* néfèche *d'Aristote et celle de Platon ne s'unifient-elles pas ? Chacun d'eux connaîtrait alors l'opinion de l'autre, sa croyance et ses secrets. »*

Si toutes les *néfachoth* sont parties d'une « âme collective », comment peut-on parler d'âme individuelle ? Toutes étant nécessairement inter-reliées, chacune devrait immédiatement savoir tout ce que savent et pensent toutes les autres.

> *« 4. Pourquoi les philosophes n'appréhendent-ils pas leurs intelligibles d'un seul coup tels qu'ils sont en Dieu et en l'Intellect Agent ? Comment peuvent-ils oublier ? Pourquoi ont-ils besoin d'une réflexion sur leurs intelligibles partie après partie ? »*

L'apprentissage de la *néfèche* aurait dû être instantané et non un lent et difficile processus, élément après élément, au prix d'explications successives (comme rabbi Juda Halévi l'a expliqué ci-dessus lorsqu'il a décrit le processus d'apprentissage selon la philosophie). On aurait dû pouvoir fermer les yeux, se concentrer intensément, se détacher du corps et s'unir à l'intellect collectif et tout savoir immédiatement. La notion d'oubli fait aussi problème. L'oubli s'apparente à la corruption corporelle, laquelle est exclue de la *néfèche* par définition. Une donnée une fois stockée dans la conscience devrait y rester pour toujours et être immédiatement disponible. Or, nous constatons que les hommes apprennent et oublient.

> *« 5. Aussi, comment le philosophe ne trouve-t-il pas sa* néfèche *lorsqu'il dort, qu'il s'est enivré, ou qu'il souffre d'un abcès au cerveau, ou une plaie, qu'il vieillit et est décrépit ? »*

Pourquoi la *néfèche* dépend-elle de l'état du corps ? Pourquoi le sommeil ou l'ivresse prive-t-il l'homme de sa conscience de soi ? Comment une atteinte cérébrale peut-elle affecter la *néfèche* qui est immatérielle.

Ce ne peut être que parce que la *néfèche* dépend de la matière dont elle fait partie.

« 6. Que dire de quelqu'un qui, parvenu au plus haut degré de la science philosophique, est atteint de démence ou d'une tumeur au cerveau et oublie tout son savoir ? N'est-il plus lui-même ? Dirons-nous qu'il est un autre ? Supposons maintenant qu'il guérisse progressivement de sa maladie, qu'il s'est engagé à tout réapprendre mais que, ayant vieilli, il ne puisse plus acquérir sa science d'autrefois. Possède-t-il alors deux âmes distinctes l'une de l'autre ? Supposons encore que son caractère se soit modifié, qu'il aime à présent dominer, assouvir ses passions... Dirons-nous qu'il a une âme en Éden et une autre dans la Géhenne ? »

La même personne avec la même *néfèche* peut avoir atteint un très haut niveau de connaissances et l'avoir perdu par suite de maladie ou de troubles psychiques. Où est passé tout son savoir ? Est-il encore emmagasiné quelque part ? Supposons qu'il se soit remis à étudier mais sans pouvoir atteindre à son niveau précédent. Possède-t-il maintenant deux *néfachoth* ou bien est-ce la même *néfèche* qu'auparavant ? Supposons encore que dans son nouvel état il soit devenu accroc aux plaisirs charnels et à la satisfaction de ses désirs, à la différence de ce qu'il était avant. Sa *néfèche* jouira-t-elle de l'immortalité et s'unira-t-elle à l'Intellect Agent, comme précédemment, ou bien a-t-il perdu ce privilège ?

En résumé, tout cela est loin d'être clair et bien défini. Les méthodes logiques ne nous permettent pas d'en

décider.

> *« 7. Maintenant, quelle est l'étendue de la science qui permet à l'âme humaine de devenir immatérielle et impérissable ? Lui faut-il posséder toute la science des existants ? Mais beaucoup de choses dans le ciel, sur la terre et dans la mer restent inconnues au philosophe. Un peu de science lui suffit-il ? Dans ce cas, toute âme raisonnable est immatérielle car les intelligibles premiers lui sont innés. L'âme deviendrait-elle immatérielle en pensant les dix catégories[15] et les premiers principes de la pensée qui sont au-dessus d'elles[16] (tous les êtres sont subsumés sous eux) mais en se bornant à les prendre comme de simples concepts logiques, sans descendre jusqu'aux singuliers ? Mais c'est là une science facilement acquise en un rien de temps. Or, il est inconcevable que l'homme devienne un ange sur le champ. Et si cela est impossible sans parvenir exhaustivement jusqu'au bout de ce qui est connaissable, logiquement et physiquement, c'est un savoir qu'il est impossible de posséder. Par conséquent il ne fait aucun doute que, selon les philosophes, l'homme périt et disparaît. »*

Autrement dit, la thèse des philosophes aboutit soit à une contradiction, soit à une impasse.

---

[15] Celles d'Aristote, voir les *Catégories,* 4 ; la substance, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la position, la possession, l'action, la passion.
[16] Ceux d'Avicenne : l'existence nécessaire, la puissance, l'acte, etc.

Union du corps et de l'âme (néfèche)

> *Rabbi Juda Halévi, fidèle à lui-même, voit l'idéal dans l'union du corps et de la* néfèche *; selon sa conception, c'est ainsi que le monde a d'emblée été créé en toutes ses parties.*

Quelle est donc l'essence de la *néfèche* selon rabbi Juda Halévi ? Comme se revêt-elle dans le corps et en assure l'existence ? Il n'en parle pas beaucoup et il ressort de sa discrétion que ce serait hors d'atteinte de la compréhension humaine.

> *§ 14 (fin). « Et toi, tu t'es laissé séduire par des imaginations corrompues, et tu as cherché ce que ton Créateur ne t'a pas octroyé et dont la saisie par le raisonnement n'a pas été mise dans la nature de l'être de chair mais dans la nature des élus parmi l'élite des créatures du Créateur, les purs d'entre les purs. Les conditions que nous avons mentionnées étant remplies, ces* néfachoth *se représenteront le monde dans sa totalité ; elles saisiront leur Dieu et ses anges, elles se verront les unes les autres, chacune connaîtra les secrets des autres, ainsi qu'il est dit : "Moi aussi je le sais, taisez-vous". Mais nous, nous ne savons pas comment ni pourquoi, si ce n'est par la voie de la prophétie. C'est une connaissance inaccessible à la pensée humaine et que le Saint-béni-soit-Il a mise hors de portée de l'homme. »*

Rabbi Juda Halévi l'a déjà dit : *« la saisie [de cette connaissance] par le raisonnement n'a pas été mise dans la nature de l'être de chair. »* Seule la révélation

prophétique permet aux êtres d'exception de savoir et de comprendre ces choses.

Je pense pourtant qu'il est possible d'en dire un peu plus sur « l'erreur » des philosophes selon rabbi Juda Halévi.

La philosophie a très justement saisi que la réalité n'était pas seulement matérielle et qu'il existe une force vitale qui l'anime. Ce à quoi ils ne sont pas parvenu, c'est à la reconnaissance du fait que c'est la une force qui lui est insufflée par un Dieu créateur, Créateur du monde tout entier, avec la force qui l'anime, qui le fait croître et qui le renouvelle sans cesse. Que tout est implanté dans le monde matériel, dans les animaux et dans les plantes. L'« âme » n'est pas une chose extérieure au corps mais elle en est une partie intégrante. Le monde a été créé en tant que matière animée d'une vitalité qui pulse en elle. C'est vrai de la planète Terre et c'est vrai de chaque plante et de chaque animal – tous se nourrissent et grandissent et se reproduisent.

Il est intéressant de constater que la science contemporaine est parvenue à ce à quoi rabbi Juda Halévi fait allusion, à savoir que la force vitale qui fait partie de la nature des animaux et de l'homme est de nature physique. Plus encore : on sait aujourd'hui que la matière elle-même est animée de mouvements de particules et la vie microscopique (qui était inconnue dans l'Antiquité) est un monde fantastique en soi.

Cela veut dire que le monde a été créé en tant qu'être vivant et qu'il est impossible de se représenter un monde

qui ne vit pas.

Il faut prendre garde au fait que rabbi Juda Halévi reste cohérent avec son approche qui traverse tout son livre. On ne doit pas séparer le corps de l'âme, entre la matière et l'esprit. L'homme est une créature composée de corps et d'âme ensemble, et c'est en tant que tel qu'il doit faire face à tous les défis de l'existence. Il n'est pas nécessaire d'amoindrir le corps pour magnifier l'âme. Au contraire ! La grandeur de l'homme est de parvenir à élever de concert le corps aussi bien que l'âme.

Certes, la Thora nous enseigne qu'il existe en l'homme une autre instance spirituelle qu'il possède en propre : la *néchama*. C'est elle seule qui mérite réellement d'être appelée « âme » au plein sens du terme. *« Elohim forma l'homme à partir de l'humus du sol et insuffla en lui une âme de vie » – nichmath 'hayyim.* (Genèse II, 7) La *néchama* est l'énergie spirituelle mise en l'homme seul, et non dans les êtres animaux. Elle est, elle, immortelle, éternelle, indépendante du corps – part de Dieu d'en haut[17].

L'erreur des philosophes

Les philosophes se sont trompés parce qu'ils n'ont pas eu le privilège de la prophétie et de la Révélation. Ils sont dignes d'éloge pour leurs recherches et leurs vertus personnelles.

Le paragraphe 14 s'achève par un éloge des philosophes. Il faut, dit rabbi Juda Halévi, reconnaître leurs mérites. Leur erreur vient du fait qu'ils n'ont pas

[17] La Tradition nous enseigne que l'âme possède plusieurs niveaux qui lui sont intérieurs et qu'on appelle, en hébreu : *néfèche, roua'h, néchama, 'haya, yé'hida.* Une étude plus poussée de ce sujet dépasse largement le cadre de cet ouvrage.

bénéficié de la prophétie et de la Révélation. Leur connaissance a été le produit de l'intellect et de la raison. Ils n'ont donc pas pu réaliser qu'il existait quelque chose au-delà de la raison. Le monde a un Créateur qui le dirige, qui le vivifie, le meut et dans lequel Il intervient constamment. Mais si les philosophes se sont trompés, il faut quand même les féliciter pour leurs efforts permanents pour savoir et pour comprendre. Ils ont sans aucun doute fait progresser le monde et ils l'ont développé. De plus, ils se sont efforcés, à titre personnel, de vivre en tant que gens de bien, vertueux et de bonnes mœurs. Ils méritent des éloges pour leur œuvre, même s'il ne nous est pas possible d'accepter leurs conclusions : nous possédons quant à nous la Thora et les Prophètes, nous savons des choses qu'ils ne pouvaient pas savoir et nous sommes dévoués à tout ce que nous avons vu de nos yeux et à tout ce que nous avons reçu par tradition de nos Pères qui ont vu de leurs yeux.

Foi et pensée humaine

Paragraphes 15 à 18

Le Kalâm

Le roi des Khazars demande au ‘Haver *de lui exposer les principaux fondamentaux des tenants du Kalâm*

§ 15. « Je te serais reconnaissant de me présenter un résumé des doctrines qu’ont dégagées les Sages des Principes de la Foi qu’on appelle chez les Qaraïtes les Maîtres du Kalâm ? »

La secte des « maîtres du Kalâm » que le roi des Khazars désigne comme les « sages des principes de la foi » était une secte musulmane qui s’est efforcée de prouver l’éternité de Dieu, Son omniscience ainsi que le caractère créé du monde.

Rabbi Juda Halévi ne donnera pas suite à la prière du roi. Il affirme que la foi est ancrée dans le cœur de l’homme et qu’il est impossible d’apprendre ou d’enseigner les principes de la foi selon des modèles intellectuels à quelqu’un qui en est loin. Un enseignement intellectuel de la foi serait semblable à de la poésie enseignée par quelqu’un qui serait totalement dénué de sens poétique. Ce professeur pourra certes enseigner la métrique mais il sera incapable de produire le moindre poème et encore moins de rendre ses élèves capables d’écrire un poème qui vienne des mouvements du cœur. Le poète, par contre, dont tout l’être est poésie, dont la poésie est une dimension constitutive de son identité, pourra non seulement créer

des poèmes mais saura aussi entraîner d'autres hommes dans le sillage de son amour du chant.

Pour nous, la connaissance de Dieu est ancrée dans l'âme de l'homme ; elle n'est pas le résultat de savantes explications. L'enthousiasme du croyant est comme une maladie contagieuse. Par la puissance de sa foi, il peut y amener d'autres hommes.

Mais le roi des Khazars insiste. Il veut entendre ne serait-ce qu'un peu de cette sagesse du Kalâm et le *'Haver* finit par céder. Rabbi Juda Halévi ne cherche pas à contredire les thèses du Kalâm. Elles sont logiques. Mais comme il l'a déjà dit dès le début de ses propos, ils ne convaincront que les croyants alors que ceux qui ne croient pas resteront imperméables à leurs arguments. Ils ne seront sans doute même pas intéressés à faire le moindre effort pour comprendre les savantes circonvolutions des raisonnements du Kalâm.

En insistant sur l'expérience existentielle de la foi par rapport aux démonstrations intellectuelles, rabbi Juda Halévi fait d'emblée l'économie des arguments qui pourraient lui être opposés.

Les preuves du Kalâm

Rabbi Juda Halévi cite quelques-unes des principales propositions du Kalâm.

1. La première proposition fait état d'une « preuve » indirecte. Rabbi Juda Halévi démontre que le monde ne peut pas être incréé (éternel), car s'il l'était ainsi, tous les êtres du monde seraient infinis

et il serait peuplé d'un nombre infini de créatures, de plantes et d'animaux. La réalité prouve manifestement que le monde est fini, et qu'il est donné à la corruption. Le monde ne peut donc pas être incréé.

2. Dieu est nécessairement incréé. S'il avait lui-même été créé, il aurait fallu qu'un être antérieur à lui le crée et ainsi de suite à l'infini. Il aura de toute façon été nécessaire qu'existe depuis toujours une entité différente de la réalité telle que nous la connaissons et cette entité est Dieu.
3. Dieu étant incréé, il est parfait et par conséquent éternel car le défaut n'a pas prise sur le parfait et il n'est donc pas donné à la corruptibilité.
4. Dieu est infini et ne peut donc pas être corporel car les corps sont finis.
5. Dieu est omniscient car étant cause de tout il connaît tout.
6. Dieu est doué de volonté et la création du monde est une expression par excellence de sa volonté.

La logique du Kalâm

Rabbi Juda Halévi attribue ces arguments logiques aux maîtres du Kalâm mais avant même de les exposer, il affirme qu'ils ne sont pas déterminants. Pourquoi donc en faire état ?

Nous pouvons proposer trois réponses possibles :

1. Rabbi Juda Halévi n'a pas fait un exposé exhaustif des thèses du Kalâm ; il a sélectionné quelques-uns

de leurs arguments compatibles avec la foi juive afin de raffermir celle-ci. C'était une secte très importante à cette époque. Grâce à la logique du Kalâm, rabbi Juda Halévi a cherché à consolider les preuves qu'il avait précédemment données au roi au nom de la Tradition, de la prophétie et de la réalité existentielle. C'est pour des raisons analogues que Moïse a demandé à Jéthro de rester avec Israël : voyant que cette importante personnalité avait rejoint Israël, et considérait avec faveur la Terre d'Israël, tous verraient leur propre amour de la Terre renforcé.

2. En effet, ces arguments ne contredisent en rien le judaïsme ! Il aurait même été possible de les produire en son nom. Rabbi Juda Halévi a préféré les citer au nom d'un système étranger. Ainsi, quelqu'un qui viendrait les contredire laisserait intactes les positions du judaïsme.

3. La réponse qui me semble être la plus vraie des trois est que rabbi Juda Halévi n'accorde pas une très grande importance à ces « preuves ». Cela n'est pas dû tant à leur faiblesse. Le *'Haver* indique au roi qu'il connaît parfaitement les thèses du Kalâm. Il connaît les démarches intellectuelles de ses maîtres. Mais pour lui, les argumentations intellectuelles et les « preuves » qu'on en tire sont dangereuses. Très dangereuses. Ainsi qu'il a commencé à le dire, on n'aborde pas la foi du point de vue du savant mais du point de vue des

> certitudes du croyant. Vouloir scientifiquement démontrer l'existence de Dieu serait prétendre Le comprendre. Ce serait se placer « au-dessus » de Lui pour L'examiner et L'analyser.

Vois-tu, dit le *'Haver* au Kouzari, je connais parfaitement les thèses et propositions du Kalâm et je te les expose sans rien cacher, mais malgré cela, je ne marche pas sur leur voie. On peut choisir cette voie, vouloir « prouver que Dieu existe », et même qu'Il est omniscient. Et après ? Tu voudras peut-être « prouver » aussi les voies de la Providence ? Quelles sont les valeurs selon lesquelles Il agit ? Parce que, en fin de compte, ce qui est vraiment important, ce n'est pas Son existence mais ce qu'Il attend de nous. Et si tu réussi à démontrer son existence, tu voudras certainement démontrer ce qu'Il attend de Son monde. Finalement, tu jugeras les vertus de Dieu à l'aune des tiennes et tu compareras Ses commandements aux tiens !

Rabbi Juda Halévi en reste donc là, après avoir énoncé quelques propositions concernant les attributs de Dieu et ne s'aventure pas sur le chemin des voies de la Providence.

Le roi comprend qu'il n'obtiendra pas du *'Haver* d'autres arguments concernant Dieu. Le point focal de ses préoccupations se déplace donc vers la place de l'homme devant Dieu. C'est donc cette question qu'il va maintenant poser au *'Haver* :

> *§ 19. « Cela suffit à titre d'aide-mémoire... Mais moi, je ne te demande que ton avis personnel et ce que tu crois toi-même. Tu m'as*

déjà dit que tu étais prêt à examiner ces points et d'autres semblables. Je pense que tu ne peux pas éluder la question du fatalisme et du libre-arbitre, car c'est une des questions de la Sagesse. Dis-moi donc ton sentiment à se sujet.

L'utilisation de l'électricité le chabbat

L'utilisation de l'électricité le chabbat comme illustration des limites de la raison humaine.

La discussion précédente nous met face aux limitations de la raison humaine ; malgré sa grande importance, on ne peut pas se fier à elle seule, ni sur la force de la Tradition comme fondement de l'examen rationnel. Il suffit de considérer les questions halakhiques qui surgissent de nos jours ; combien il est difficile d'en discuter à la lumière de la seule raison, en l'absence d'un Sanhédrin et en l'absence de prophètes.

Par exemple : la découverte de l'électricité a posé des problèmes halakhiques d'envergure. Quelle doit être la règle concernant l'allumage de l'électricité le chabbat. Les Grands maîtres d'Israël sont partagés sur la question.

Selon Rabbi Yéchaya Karelitz, le *Hazon Ish*, fermer un circuit électrique le chabbat est interdit, non par décision rabbinique, mais en vertu des dispositions de la Thora elle-même *(DéOraïta)*. Cela correspondrait, dans l'ordre des trente-neuf travaux de base interdits le chabbat, à l'action de construire *(boné)* ou à celle de donner la dernière touche pour achever un travail *(maké bepatich)*. En effet, tant que le circuit est ouvert, il est inerte et il est inutile. Dès qu'on le

ferme, il devient actif comme si on avait ressuscité un mort.

Le rav Chlomo Zalman Auerbach conteste cette analyse. Il affirme quant à lui qu'il n'y a aucun travail interdit de par la Thora dans la fermeture d'un circuit électrique. Selon lui, il n'y a absolument pas lieu de comparer la fermeture d'un circuit électrique à une quelconque action de fabrication ou de construction. En effet, l'appareil existe déjà et il ne s'agit que de son utilisation. En effet, cela peut être comparé à un appareillage constitué de plusieurs parties qu'on peut assembler et démonter. Un appareillage de ce genre que l'on assemble en cas de besoin et qu'on démonte lorsqu'on ne l'utilise pas peut être assemblé et démonté le chabbat.

Le *Beit Yitzhaq*[18] considérait l'utilisation d'un appareil électrique comme interdit par décision rabbinique comme correspondant à la génération d'une réalité nouvelle dans le monde. Là encore, le rav Auerbach conteste son analyse ; en effet dit-il, cette analogie ne s'applique qu'à quelque chose dont telle n'est pas la destination *a priori*. Mais s'agissant de quelque chose dont c'est la fonction, ne s'y applique pas la définition d'un travail de génération.

Nous constatons que dans un domaine législatif aussi sensible, des géants de la halakha sont en désaccord et parviennent à des conclusions diamétralement opposées. Ce n'est que parce que la logique se fonde sur la raison humaine et celle-ci n'est pas absolue. Et s'il en est ainsi dans des questions pratiques, halakhiques, *a fortiori* ne

---

[18] Rabbi Yitzhaq Yehouda Schmelkes, 1827-1904, grand rabbin de Galicie et l'un des principaux décisionnaires de sa génération.

peut-on pas fonder les principes de la foi sur la raison humaine. Cela dit, celle-ci a son importance, lorsqu'elle se fonde sur la foi. Les arguments rationnels peuvent la renforcer et ils peuvent jouer un rôle important dans la structuration de la personnalité du croyant. C'est pour cela que rabbi Juda Halévi a malgré tout cité certaines des propositions du Kalâm dans son livre.

Destin et liberté

Début du paragraphe 20

Dans ce paragraphe, rabbi Juda Halévi traite de la question qui préoccupe le plus le croyant en ce monde : la question de la Providence divine. Dans quelle mesure la Présence divine est-elle présente au monde ? Est-ce que tout ce qui arrive dans le monde est l'effet d'une action directe de la volonté divine ? Une action humaine autonome est-elle possible dans le monde de Dieu ? Tout est-il connu d'avance et déterminé d'en haut ?

Toutes ces questions se résument finalement à une seule et même question fondamentale, une question qui embrasse tout : quelle est la place de l'homme dans le monde de Dieu ?

Cette question est formulée dans le vocabulaire des Anciens dans l'expression : « fatalisme et libre arbitre. » Ou encore : « omniscience et libre arbitre. » En d'autres termes, quelle est la relation entre la connaissance divine ou la volonté divine et le libre arbitre de l'homme et sa capacité d'agir. La connaissance intangible de Dieu détermine-t-elle les actions de l'homme, puisqu'Il sait qu'il en sera ainsi. Ou bien l'homme est-il vraiment libre d'agir à sa guise ?

Il faut se rappeler le fait que rabbi Juda Halévi vit sous régime islamique, dans une aire culturelle dominée par la théologie musulmane. Il va de soi que celle-ci exerce son influence sur les Juifs. La conception dominante de la

plupart des penseurs de l'islam est que l'homme ne possède pas de véritable libre arbitre. Il lui est impossible de changer sa destinée. Tout est décidé « en-haut ». Tout est « écrit » et « tout vient d'Allah ». Pour l'islam, l'homme vit et agit dans le monde sachant que son destin lui est fixé d'avance ; rien de ce qu'il peut faire n'y changera rien – et rien ne pourra modifier ce qui a été décidé pour lui.

On peut aussi rencontrer chez les Sages du Talmud des expressions qui semblent aller dans ce sens. La destinée humaine est connue d'avance par Dieu. Tout ce qu'il fera sera exactement ce qui lui aura été « prescrit » par la Providence divine. Par exemple, cette michna du Traité des Principes (III, 15) : « Tout est prévu et la permission est donnée. » Ce qui signifierait que les actions des hommes sont connues d'avance et qu'en fait il ne possèderait pas un véritable libre-arbitre. Le Talmud (traité Bérakhot 33b) enseigne : « Tout est entre les mains du ciel, sauf la crainte du ciel. » Ou encore (Kétouboth 30a) : « Tout est entre les mains du ciel, sauf le chaud et le froid. » Tout serait donc déterminé par la Providence. Même la déclaration de Nahoum « Ça-aussi » – « tout est pour le bien » (Voir Taanit 51a) souligne apparemment que rien n'arrive par hasard et que tout se produit conformément à l'intention d'une volonté supérieure directrice, selon un programme et une finalité clairement fixée.

Rabbi Juda Halévi présente ici une approche résolument opposée à cette conception. Mieux, il affirme avec force le contraire : le rôle de l'homme dans le monde est d'agir en vue de corriger les choses et de rédimer le réel

et ce pouvoir particulier lui a été octroyé par le Créateur.

Plan du Livre V

Au début de cette partie de l'ouvrage, le roi des Khazars a exprimé le souhait d'entendre les enseignements des différents systèmes philosophiques (voir ci-dessus §1). Le *'Haver* a répondu favorablement et a longuement exposé les conceptions philosophiques concernant le monde ; il a ensuite résumé les thèses du Kalâm islamique. À y regarder de plus près, ces deux approches représentent en fait des conceptions radicalement opposées l'une à l'autre concernant la place de Dieu dans le monde. La philosophie a « chassé » Dieu du monde. Il n'y a pas sa place. Il n'y exerce aucune providence, ni d'ailleurs aucune action. Le monde est dominé par la « nature ». À l'opposé, pour le Kalâm, non seulement Dieu existe, bien évidemment, mais il est omniprésent dans le monde et sa sagesse y est partout à l'œuvre. Sa volonté dirige en tout point le monde tout entier.

Et où est l'homme ? Dans l'univers philosophique, point de Dieu agissant dans le monde. Il appartient donc à l'homme d'agir selon ses moyens. Dans l'univers du Kalâm, Dieu occupe tout l'espace du monde et par conséquent l'homme n'y joue aucun rôle véritable. Il agit dans un cadre déterminé sur lequel il n'a aucune prise.

À présent, après que le *'Haver* a exposé ces deux systèmes contradictoires, le roi s'adresse à lui et lui demande de donner son avis, ce que lui pense, sur la place et le rôle de l'homme dans le monde de Dieu :

> *§ 19. « Mais moi, je ne te demande que ton avis personnel et ce que tu crois toi-même. Tu m'as déjà dit que tu étais prêt à examiner ces points et d'autres semblables. Je pense que tu ne peux pas éluder la question du fatalisme et du libre-arbitre, car c'est une des questions de la Sagesse. Dis-moi donc ton sentiment à se sujet. »*

Lorsque le roi affirme : « Tu m'as déjà dit... », il fait référence aux propos du *'Haver* (ci-dessus § 2) : « Je résumerai pour toi les points essentiels... Ensuite, je te parlerai du fatalisme, de la volonté et du pouvoir d'agir d'une manière extrêmement concise et brève. »

« Le fatalisme, la volonté et le pouvoir d'agir » – autrement dit, le rapport entre les décisions de la volonté divine et Sa connaissance et « la volonté et le pouvoir d'agir » librement de l'homme. Dans quelle mesure l'homme peut-il agir malgré les décisions divines toujours antérieures à ses actions.

Rabbi Juda Halévi expose au paragraphe 20 un système parfaitement structuré et ordonné concernant les œuvres de Dieu dans le monde et leur influence sur le rôle de l'homme. Il n'élucide pas complètement ni ne définit entièrement tous les détails de manière précise, mais il fournit à l'homme des instruments et la possibilité d'évaluer la réalité et de mieux la comprendre.

Pour comprendre la thèse de rabbi Juda Halévi, nous en présenterons d'abord les fondements et nous expliquerons ensuite ses propos dans l'ordre de leur exposition dans le paragraphe.

Rabbi Juda Halévi commence par parler de « fatalisme et libre-arbitre ». Tous les actes de l'homme lui sont-ils imposés d'avance, ou possède-t-il un authentique libre-arbitre ? Rabbi Juda Halévi démontre en se basant sur la réalité qu'il est évident que l'homme possède un véritable libre-arbitre et qu'il participe d'une manière décisive à sa propre destinée et à son avenir.

Rabbi Juda Halévi classe tout ce qui se passe dans le monde en quatre catégories. Chaque événement appartient à l'une ou l'autre d'entre elles.

La thèse du destin fatal

Même quelqu'un qui prétend que tous ses actes sont déterminés d'avance par une décision supérieure se conduit d'une manière qui prouve qu'il pense que ses actes peuvent produire les résultats qu'il en attend.

Rabbi Juda Halévi commence par attaquer la conception qui veut que l'homme agit d'emblée sous la contrainte de la fatalité et qu'il ne possède aucun libre-arbitre lui permettant d'agir selon sa propre volonté. Ainsi que nous l'avons évoqué plus haut, cette conception était sans doute courante en son temps, aussi bien parmi les Juifs que dans la population en majorité musulmane sous l'influence des croyances islamiques. Rabbi Juda Halévi appelle celui qui adhère à cette doctrine un « entêté ». Il discute avec lui et lui démontre point par point les erreurs inhérentes à sa doctrine.

Pour bien comprendre l'argumentation de rabbi Juda Halévi, il faut savoir tout d'abord que l'expression « possible » utilisée par le traducteur Ibn Tibbon signifie

quelque chose qui n'est pas imposé, déterminé, nécessaire. Cela signifie que cette chose peut se produire ou ne pas se produire. Celui qui croit au destin fatal nie l'existence du « possible ». Le contraire de « possible » est « nécessaire » ou « obligé ». Le nécessaire doit obligatoirement se produire quoi qu'il arrive.

> *§ 20. Le* 'Haver *: « Seul nie la nature du possible un hypocrite entêté qui dit ce qu'il ne croit pas. Puisque tu le vois faire des préparatifs pour atteindre l'objet de son espérance ou pour échapper à l'objet de ses craintes, tu peux en conclure qu'il croit que l'objet de son espérance ou celui de ses craintes est possible et qu'il est utile de prendre des dispositions en conséquence. S'il croyait que tout est nécessaire, il se résignerait. Il ne s'équiperait pas d'armes pour faire face à son ennemi et ne se munirait pas de vivres pour apaiser sa faim… »*

Explication : seul un homme entêté qui aime la polémique et ne dit pas franchement ce qu'il pense peut prétendre que tout ce qui se passe dans le monde est fixé par avance et qu'il est impossible de le changer. Comment puis-je savoir cela ? C'est très simple : en cas de besoin, cet homme ne reste pas les bras croisés attendant passivement que son destin s'accomplisse. Il fait toutes sortes de préparatifs face aux diverses éventualités. Il s'arme pour se défendre contre l'ennemi, fait des provisions pour avoir de quoi manger à sa faim. Ces préparatifs prouvent que même ce personnage têtu croit que l'avenir n'est pas fixé d'avance

de manière intangible, et que des préparatifs adéquats seront utiles pour déterminer son avenir.

Cela signifie que même le croyant fermement convaincu qu'il est impossible d'échapper au destin fatal se prépare à faire face à toutes les éventualités. Il ne dit pas : si le Créateur ne veut pas que j'aie faim, il fera que je sois rassasié. Il veille à se préparer de quoi manger et il se met à table pour manger ! C'est donc qu'il pense, lui aussi, qu'il peut agir de sa propre initiative et que ses actes ont de la valeur et des conséquences positives. Il s'ensuit donc qu'affirmer que « tout est écrit d'avance » relève d'un entêtement hypocrite.

Les causes secondes

On est bien obligé de reconnaître l'existence de « causes secondes » ou intermédiaires. Le monde fonctionne selon des processus complexes, mettant en jeu un grand nombre de détails et de facteurs.

Toutefois, dit le *'Haver*, notre entêté peut affirmer que ses préparatifs lui sont imposés par la fatalité et qu'ils ne prouvent donc rien.

> *« Mais s'il prétend que prendre ou ne pas prendre ses dispositions était également nécessaire… »*

C'est-à-dire qu'il croit pouvoir s'en sortir en affirmant que dans tous les cas sa conduite lui est imposée par le sort. Ce à quoi le *'Haver* répond :

> *« …il admet donc l'existence de causes intermédiaires et que c'est d'elles que dépendent les événements à venir. »*

C’est-à-dire que notre négateur du « possible » est bel et bien obligé d’admettre que ces actions qu’il prétend imposées – ces causes intermédiaires – déterminent les conséquences qui en découlent. Il existe donc un lien évident entre les préparatifs et leurs conséquences, et sans les préparatifs les conséquences ne pourraient pas se produire.

Le monde fonctionne selon des processus complexes mettant en jeu un grand nombre d’éléments de détail, lesquels sont influencés par divers facteurs. Pour que certaines choses se produisent, il faut qu’interviennent diverses opérations qui les provoqueront. Les conséquences ne se produisent pas toutes d’un coup ; un homme qui a faim ne sera pas soudain rassasié. Pour l’être, il aura fallu qu’il mange. Pour obtenir de la nourriture, il faut qu’il gagne de l’argent par son travail. Il faut donc qu’il soit suffisamment en bonne santé. Il doit sortir de chez lui, trouver un travail pour lequel quelqu’un sera prêt à le rémunérer et il faut aussi que quelqu’un prépare la nourriture qu’il aura achetée pour la rendre mangeable. Il aura bien fallu que quelqu’un la produise et l’apporte au magasin où elle sera achetée avant d’être cuisinée, etc.

Rabbi Juda Halévi a donc démontré à notre entêté qu’il est bien obligé d’admettre l’existence et la nécessité de causes intermédiaires. C’est-à-dire qu’il doit reconnaître que le monde fonctionne selon un enchaînement nécessaire de causes et d’effets formant des processus. Les conséquences ne descendent pas toutes prêtes du ciel. Pour les obtenir, toutes sortes d’opérations intermédiaires sont

indispensables. Certaines sont effectuées par des hommes et certaines se font « d'elles-mêmes », comme nous le verrons par la suite.

Le libre-arbitre

L'existence d'un libre arbitre est absolument indéniable.

Les actions humaines font elles-mêmes partie des causes intermédiaires. Il est facile de constater que certaines conséquences ne peuvent être obtenues que grâce aux actions effectuées par l'homme. Tout le monde admet, y compris notre « entêté », que les actions humaines font partie des processus prenant place dans le monde.

> *« Et il rencontrera la volonté [la volonté, c'est-à-dire le libre-arbitre !] parmi l'ensemble des causes intermédiaires. »*

Les actions humaines accomplies volontairement font partie des causes intermédiaires produisant des conséquences.

L'homme agissant dans le monde est-il obligé d'agir ainsi qu'il le fait ? Ses actions lui sont-elles imposées d'avance ? Il ne semble pas. L'homme agit selon toute apparence en vertu de sa libre volonté.

> *« s'il est de bonne foi et non point entêté, il confessera que pour tout ce qui est possible par rapport à lui, sa volonté se trouve placée devant une option. S'il veut, il accomplit ce qui est possible et s'il ne le veut pas, il ne l'accomplit pas. »*

S'il est de bonne foi, même notre entêté devra reconnaître qu'il agit librement. Personne ne l'oblige à faire ou à ne pas faire quoi que ce soit. Tout dépend de sa décision personnelle. (Il s'agit bien évidemment des « choses qui lui sont possibles », c'est-à-dire des opérations qu'il peut effectuer si seulement il le veut, et non d'opérations qui sont hors de sa portée, comme voler dans les airs ou briser un mur à mains nues. Ces dernières n'appartiennent pas aux actions possibles ne dépendant que de la volonté humaine.) Il convient d'y prendre garde, rabbi Juda Halévi tente de prouver son argument par des voies rationnelles. Le sentiment de son autonomie prouve la réalité de la liberté humaine. Prétendre le contraire n'est qu'entêtement hypocrite contredisant la simple vérité.

Liberté humaine et volonté divine

Le libre-arbitre de l'homme n'empêche pas ses actions d'être soumises à la domination du Créateur

Mais par ailleurs, on pourrait prétendre qu'affirmer le libre-arbitre serait blasphématoire : l'autonomie réelle de l'homme soustrairait ses actions à l'autorité à la toute puissance de Dieu ! Si je bouge ma main en cet instant parce que j'ai décidé de le faire, et non parce que le Créateur en aurait décidé ainsi, cela implique que j'ai fait quelque chose qui échapperait à Sa volonté. Serait-ce possible ?

Rabbi Juda Halévi répond :

« Cette doctrine n'implique pas que quoi que ce soit puisse être soustrait à la souveraineté de

> *Dieu ; mais tout est ramené à Lui, suivant différentes modalités, comme je vais l'expliquer. »*

La réponse de rabbi Juda Halévi sera de dire : au contraire ! C'est ainsi que le Créateur a voulu agencer Son monde. C'est Lui qui en a fixé les normes de fonctionnement. Il a créé la nature de telle sorte qu'elle fonctionne selon des lois déterminées et il a créé l'homme libre de telle sorte qu'il agisse selon sa volonté. De même que Dieu n'intervient (presque) pas dans le fonctionnement des lois de la nature, et qu'Il permet au monde de fonctionner de façon stable selon les règles qu'Il a établies, en vertu du principe qui veut que « le monde suit ses habitudes », de même Dieu n'intervient-il pas dans les choix de l'homme à qui Il permet d'agir à sa guise. La nature fonctionne selon ses lois et l'homme agit selon ses propres décisions parce que c'est ainsi que le Créateur en a décidé.

Ce dernier point doit être souligné. L'efficacité des lois de la nature est due à la volonté divine. De même en est-il de l'efficacité des actions humaines. Il n'existe donc pas de « forces autonomes » dans le monde, qui échapperaient à la tutelle de la volonté divine. Elles dépendent toutes exclusivement de la volonté divine, chacune selon le registre qui est le sien : en vertu des lois de la nature ou en vertu du libre-arbitre que le Créateur a donné à l'homme.

Rabbi Juda Halévi va maintenant expliquer son affirmation selon laquelle tout ce qui se fait dans le monde est en vérité l'œuvre de Dieu, que ce soit ce qui est fait par l'homme ou que ce soit ce qu'opèrent les lois de la nature.

« Tous les effets sont rapportés à la Cause Première suivant deux modalités : elles procèdent d'elle soit selon l'intention première soit par la voie des enchaînements. »

Explication : tout ce qui advient dans le monde est opéré par le Créateur directement (selon l'intention première) ou indirectement par la voie des enchaînements).

« Exemple de la première modalité : l'ordre et l'organisation visibles dans les animaux, les végétaux, et les sphères. L'homme doué d'intelligence qui réfléchit ne peut les attribuer au hasard mais à l'intention d'un artisan sage qui assigne à chaque chose sa place et lui impartit son lot. »

Explication : la sagesse présente dans la création oblige à dire qu'elle n'est pas le fruit du hasard mais qu'elle a été intentionnellement voulue dans le détail par une volonté douée d'une infinie sagesse. Chacun des éléments du monde, depuis l'animal le plus infime jusqu'aux astres les plus immenses en passant par les plantes et toutes les créatures, tout a été conçu et réalisé de la manière la plus parfaite. Chaque créature vivante possède des caractéristiques particulières et de même chaque plante, qui assurent son existence et sa reproduction. Si nous observons donc chacune des choses créées, minéraux, végétaux et animaux, et si nous nous demandons comment ils sont apparus à l'être, qui est responsable de cette création magnifique, la réponse sera : le Créateur, qu'Il soit

exalté ! Cette création a été effectuée par Lui directement, sans intermédiaire : c'est cela « l'intention première ».

> *« Exemple de la deuxième modalité : la combustion d'un morceau de bois par le feu. Le feu est un corps subtil, chaud, actif, et le morceau de bois est un corps poreux passif. Or, il est de la nature d'un corps subtil et actif d'agir sur son patient, de la nature d'un corps chaud et sec de réchauffer et de détruire les humeurs du patient jusqu'à ce que ses parties se séparent. »*

Explication : le cas d'une opération indirectement rapportée au Créateur, par voie d'enchaînement ; que se passe-t-il si nous jetons une bûche sur un feu de bois ? Elle sera brûlée, en conséquence d'une loi physique que le Créateur a établie pour le fonctionnement de Son monde.

Comment cela fonctionne-t-il exactement ? Il faut et il suffit d'apprendre suffisamment de physique et de chimie et certaines autres sciences pour comprendre les processus mis en jeu dans cette situation.

> *« Lorsque tu chercheras à saisir les causes de ces actions et de ces passions, tu y parviendras. Peut-être découvriras-tu même les causes des causes, en remontant jusqu'aux Sphères puis jusqu'aux causes des Sphères puis jusqu'à la Cause Première. »*

Le Créateur a créé le feu avec la faculté de la combustion et le bois avec celle d'être consumé par le feu. Il a donc déterminé ainsi le phénomène de la combustion

d'une bûche dans le feu.

Qui donc a brûlé la bûche ? Est-ce l'homme qui l'a jetée dans le feu ? Peut-être est-ce « la nature » ? Ou, en fait, est-ce le Créateur qui a fixé les lois de fonctionnement du monde lorsqu'il l'a créé ? Cependant, ce n'est pas le Créateur qui a décidé que cette bûche serait jetée au feu à tel moment. Il ne l'a donc pas brûlée directement. Mais puisqu'Il a fixé les caractéristiques du feu et du bois et a fixé les termes de leur rencontre, il s'ensuit qu'Il est cause indirecte – par la voie des enchaînements – de la combustion de la bûche par le feu.

> *« Celui qui dit que tout vient du décret de Dieu a donc raison et celui qui invoque le choix et le hasard a raison lui aussi, mais rien de cela n'est soustrait au décret divin. »*

Les deux formules sont en fait équivalentes, et décrivent la même situation mais d'un point de vue différent. En effet, tout se passe en vertu de la décision du Créateur, par l'effet des lois qu'Il a fixées et des règles qu'Il a assignées aux créatures.

Conclusion intermédiaire

Avant de poursuivre l'itinéraire auquel nous invite rabbi Juda Halévi, résumons brièvement ce que nous avons appris jusqu'ici.

– Il est impossible d'affirmer que tous les actes de l'homme sont déterminés par avance et l'homme lui-même en a le sentiment. D'abord, il ressent le besoin d'agir pour

faire face à diverses situations, pour son bien propre et d'une manière générale. Il ne reste pas les bras croisés à observer ce que sort lui réserve ; au contraire, il prend l'initiative d'agir. Ensuite, l'homme ressent qu'il est libre d'agir à sa guise. Personne ne lui dicte quoi faire et à chaque instant il se sent libre de faire tout ce qu'il veut.

L'homme est une créature autonome naturellement porté à agir et à produire.

– Pour comprendre les divers phénomènes qui se produisent dans le monde, un point supplémentaire doit être considéré : le monde fonctionne en vertu de processus distribués dans le temps. Rien ne se produit instantanément. Toute chose a un commencement, une durée et une fin. Par exemple, pour parvenir d'un point à un autre, il faut se mettre en route, se déplacer en direction de la destination jusqu'à y parvenir. Un corps ne disparaît pas d'ici pour apparaître là-bas mais se déplace le long d'un certain itinéraire. Autre exemple, pour qu'un arbre pousse ici, il faut commencer par planter une graine ou un plant, arroser et entretenir le sol jusqu'à ce que l'arbre pousse petit à petit. L'arbre n'apparaît pas subitement venu de nulle part – *ex nihilo*. Il doit traverser les différentes étapes nécessaires à son existence. La graine a dû être engendrée, il aura fallu la semer pour qu'elle prenne racine et elle doit ensuite se développer progressivement. Les différentes « opérations » constituant ensemble le processus sont appelées par rabbi Juda Halévi : « causes intermédiaires ». Certes, tout processus est par nature soumis à l'influence de divers facteurs et de même il peut être favorisé ou

empêché par divers facteurs. Lorsque nous considérons le résultat d'un processus donné, nous devons prendre en compte tous les facteurs mis en jeu.

Revenons donc à présent à la question du libre-arbitre. Est-ce blasphémer que d'affirmer le libre-arbitre ?

Le libre-arbitre de l'homme le soustrairait-il à la souveraineté du Créateur ? En aucune façon ! C'est prétendre cela qui serait blasphématoire.

Le Créateur a créé le monde par Sa sagesse qui se manifeste jusque dans les plus infimes parties de Sa création. C'est Lui qui a fixé les règles et normes de son fonctionnement. Tous ce qui se produit dans le monde est donc – en fin de compte – conséquence de Sa volonté. Le Créateur a décidé que le monde qu'Il a créé obéirait à des lois et fonctionnerait (en toute simplicité) sans qu'il lui soit nécessaire d'intervenir, bien qu'Il puisse le faire s'Il le veut et Il le fait le cas échéant, comme rabbi Juda Halévi l'expliquera.

Les principes auxquels le monde obéit se répartissent en deux grands ensembles : d'une part les lois de la nature selon leurs diverses catégories comme cela est connu des hommes de science. Ces lois ont été fixées par le Créateur et donc tout ce qui se produit en vertu de ces lois réalise la volonté du Créateur, de façon indirecte, par la voie des enchaînements. D'autre part, le libre-arbitre de l'homme. L'homme agit physiquement et intellectuellement en vertu des facultés qui lui ont été assignées par le Créateur, dans le monde que le Créateur a créé. Il ne peut pas agir en dehors du cadre de la nature et il ne peut rien faire qui

n'entre pas dans le cadre de sa nature propre et des facultés qui lui ont été octroyées par le Créateur. Mais dans ce cadre, il n'y a rien qu'il ne puisse faire en toute liberté selon sa volonté.

C'est la volonté du Créateur qu'il en soit ainsi et c'est ainsi qu'Il a décidé que fonctionnerait Son monde. Tout ce qui se produit dans le monde obéit donc aux « règles du jeu » fixées par le Créateur. Il aurait pu décider qu'il en serait autrement, mais c'est *ainsi* qu'Il en a décidé !

Quatre catégories

Tout ce qui se produit dans le monde appartient à l'une des quatre catégories suivantes : le divin, le naturel, le fortuit et le volontaire (résultat d'un choix de l'homme).

Rabbi Juda Halévi répartit tous les phénomènes, les actes et les opérations survenant dans le monde en quatre catégories :

> *« Si tu veux, tu pourras te rendre cela plus intelligible en classant les causes en quatre catégories : causalité divine, causalité naturelle, hasard et libre arbitre. »*

Autrement dit, tout ce qui se produit dans le monde peut être rangé, par rapport à sa cause, dans l'une de ces quatre catégories : il peut s'agir d'une décision divine spécifique, d'une intervention directe de Dieu dans le monde. Il peut s'agir d'un phénomène naturel, tel que la combustion d'une bûche dans le feu ou comme un prédateur qui dévore sa proie. Il se peut qu'il s'agisse d'un

accident[19] : un vent violent a déraciné un arbre qui, en tombant, a provoqué des dégâts. Et il se peut, enfin, qu'il s'agisse d'un acte librement décidé par un homme en vertu de son libre-arbitre.

Rabbi Juda Halévi explique chaque catégorie pour elle-même :

> *« Les choses divines procèdent de la Cause Première et elles ne peuvent avoir d'autres causes que la volonté de Dieu. »*

Il s'agit de choses qui se produisent en vertu d'une décision divine et qui n'ont aucune autre cause. Pourquoi est-ce arrivé ? Parce que le Créateur en a décidé ainsi.

> *« Les choses naturelles procèdent de causes intermédiaires prédisposées pour elles et qui les font parvenir à leur perfection ultime à la condition que les trois autres causes ne leur opposent aucun obstacle. »*

Les phénomènes naturels, c'est une lapalissade, se produisent « naturellement », selon les lois qui leur ont été assignées, à moins qu'une cause (ou plusieurs) appartenant à l'une au moins des trois autres catégories ne s'interpose, un phénomène fortuit ou une action humaine… Par exemple, lorsqu'une graine a été plantée, au bout d'un certain temps elle est supposée germer et se développer et une pousse apparaîtra. Mais ce processus peut être entravé,

[19] Dans le vocabulaire philosophique médiéval (scolastique), un accident est quelque chose qui n'appartient pas à l'essence d'un objet. Par exemple, s'agissant d'une table, sa matière, sa taille, sa couleur, sa forme (ronde, ovale ou rectangulaire) sont des accidents.

par exemple par une grande sécheresse (phénomène naturel), ou par des oiseaux qui viennent manger les graines (phénomène fortuit) ou par un tracteur qu'un voisin indélicat a décidé de faire passer par ce champ (facteur humain).

> *« Les choses fortuites aussi découlent des causes intermédiaires qui ne sont causes que par accident, non par essence ; elles ne sont pas agencées, ne procèdent pas d'une intention, elles ne sont pas prédisposées pour mener à une perfection quelconque, après quoi elles s'arrêteraient d'agir. Les trois autres causes doivent toujours tenir compte du hasard. »*

Les phénomènes fortuits se produisent de manière non intentionnelle, sans but et sans projet. Ils ne font pas partie d'un processus ordonné. Ils sont produits par un ensemble de concours de circonstances. Une feuille arrachée par le vent et qui tombe en tourbillonnant n'a pas de but auquel elle tendrait. Elle se posera peut-être ici, peut-être plus loin ? Des animaux qui vont en chemin passeront peut-être par ce sentier ou peut-être par cet autre ? Bien qu'il s'agisse d'êtres appartenant au monde de la nature, leur comportement n'appartient pas en l'occurrence à la catégorie des phénomènes naturels mais à celui des phénomènes fortuits. Ces dernières sont aussi données à l'interaction des trois autres causes qui peuvent s'y interposer.

> *« Quant aux choses libres, leur cause c'est la volonté de l'homme lorsqu'il est en situation de*

pouvoir exercer son libre arbitre. »

Les actions humaines sont libres ; cela signifie que l'homme a décidé d'agir d'une certaine façon en vertu d'une décision de sa volonté. Ce n'est pas une loi de la nature ni un phénomène fortuit, mais le résultat d'une action humaine volontaire. Pourquoi est-ce arrivé ? Parce que c'est ainsi que cet homme l'a voulu.

Rabbi Juda Halévi affirme que tout phénomène se produisant dans le monde appartient à l'une de ces quatre catégories, ou à une combinaison de ces quatre catégories. Il est parfois aisé d'identifier dans quelle catégorie ranger un phénomène mais cela peut aussi être extrêmement complexe sinon impossible.

Imaginons par exemple le cas tragique d'un avion de ligne qui s'est effacé des radars et a disparu. Qu'est-ce qui a provoqué l'accident ? Peut-être une décision divine ? Lui a décidé pour une raison de Lui seul connue que cela devait se produire. Peut-être est-ce une cause naturelle – le vieillissement d'un matériau ou d'un composant ? Peut-être un événement fortuit : l'avion a rencontré un vol d'oiseau migrateurs qui ont été aspirés dans les réacteurs provoquant leur arrêt. Et c'est peut-être une intervention humaine qui en a été la cause…

Est-ce Dieu qui a provoqué l'écrasement de l'avion ? Évidemment ! Puisque tout ce qui se passe dans le monde dépend de Lui. Mais a-t-il directement provoqué l'écrasement de l'avion ou seulement de manière indirecte ? Est-ce le résultat d'une décision explicite de Sa volonté ? Nous ne le savons pas. Peut-être… Mais peut-être est ce dû

à une autre cause, naturelle, fortuite ou humaine (libre-arbitre). Le Créateur peut intervenir dans le monde, de manière manifeste ou de manière occulte qui peut ressembler à un phénomène naturel, mais il nous est impossible de le savoir.

Sources talmudiques de rabbi Juda Halévi

Nature et miracle

Les « idées » de rabbi Juda Halévi expriment en fait l'enseignement du Talmud, c'est-à-dire de la Tradition d'Israël : nature et miracle sont tous deux à l'œuvre dans la gestion des affaires du monde.

Il existe un rite important dans la liturgie juive, rite institué par les prophètes : la récitation du *Hallel*, ensemble de Psaumes célébrant un salut miraculeux.

Le traité Chabbat, page 118b, rapporte que rabbi Yossé aurait souhaité *« être compté parmi ceux qui récitent le Hallel tous les jours »* ! Ce serait donc apparemment une action méritoire, de réciter le *Hallel* tous les jours. Mais cela contredit un enseignement catégorique : « celui qui récite le *Hallel* tous les jours est un blasphémateur ! »

Affirmation que Rachi explique :

« Parce que les premiers prophètes ont institué de dire le Hallel en des occasions particulières en guise de louanges et d'acte de gratitude, comme l'enseigne le traité Pessahim (page 117a). Celui qui le dit en permanence, quand ce n'est pas le temps, c'est comme s'il chantonnait et se moquait. »

Cela ne peut s'appliquer à rabbi Yossé qui ne peut pas être soupçonné d'une telle attitude. La guémara cherche donc à le justifier : la formule attribuée à rabbi Yossé doit s'entendre comme faisant référence aux versets de louange récités tous les matins avant la proclamation du Chema'.

Rachi :

> *« Deux psaumes de louanges : “louez Hachem depuis le ciel”, “louez Hachem en Sa sainteté”. »*

Cela signifie que la guémara distingue entre le Hallel que nous disons les jours de fête et de néoménie et les louanges quotidiennes qui constituent la première partie de l’office, après les « bénédictions de l’aube ».

En quoi consiste cette différence ? Le Hallel institué par les prophètes concerne des miracles évidents dont Israël a bénéficié au cours de son histoire, signes d’interventions directes du Saint-béni-soit-Il dans le monde. Qui en a été témoin ne peut que Lui rendre grâce. Les Sages ont ritualisé l’obligation instituée par les prophètes de Le remercier pour les miracles qu’Il a faits en notre faveur et pour la providence particulière dont jouit Israël.

Les louanges de la prière quotidienne concernent le fonctionnement naturel du monde dans lequel la providence divine n’est pas manifeste mais au contraire comme cachée aux regards.

Nature et hasard

Ce qui est vrai du couple « nature et miracle » l’est aussi du couple « nature et hasard ». Là encore, l’enseignement de rabbi Juda Halévi est ancré dans les sources talmudiques.

L’un des sujets qui préoccupe les fidèles est celui de la rétribution de la conduite, en récompense et en châtiment. La Thora est généralement très discrète à ce sujet, mais il

arrive parfois qu'elle en fasse état. C'est le cas, en particulier, du commandement du respect dû aux parents et du commandement dit du « nid de l'oiseau ». En deux endroits (Houline 142a et Qiddouchine 39b) le Talmud enseigne qu'à chaque fois que la Thora énonce explicitement la rétribution de la *mitzva* qu'elle prescrit, celle-ci implique nécessairement la résurrection des morts[20]. À propos du respect des parents il est écrit : *"afin que tes jours se prolongent et que tu aies du bien"* et à propos du nid de l'oiseau il est écrit : *"afin que tu aies du bien et tu prolongeras des jours"*.

Cette promesse de bonheur et de longévité semble contredite par le cas d'un enfant qui, obéissant au commandement de son père (respect des parents, Deutéronome V, 16), grimpe sur un arbre pour chasser la mère (nid de l'oiseau, Deutéronome XXII, 7) qui couve les oisillons et rapporter ceux-ci à son père. Et voilà qu'il tombe et se tue. Or, il accomplissait simultanément deux *mitzvoth* promettant bonheur et longévité !

La guémara répond : voici comment il convient de lire les versets : « *"afin que tu aies du bien"* dans le monde tout entier bon et *"que tu prolonges tes jours"* dans le monde qui est tout entier longévité. »

Rabbi Yaaqov, l'auteur de l'apologue, affirme qu'« il n'y a pas rétribution de la pratique des *mitzvoth* en ce monde ». L'homme ne reçoit pas en ce monde le salaire de sa bonne conduite. C'est dans le monde qui vient qu'il le

[20] Rachi : « dans la rémunération elle-même ; pour te faire savoir que la rétribution est réservée au monde qui vient. »

recevra. Il n'y a donc pas lieu de s'interroger sur les raisons pour lesquelles celui qui a pratiqué les commandements n'a pas joui de son vivant de la rétribution qui lui est due.

(On peut toutefois expliquer que l'intention de rabbi Yaaqov n'est pas de nier toute possibilité de rétribution de la pratique des mitzvoth *en ce monde, mais de nous faire savoir que le système récompense/châtiment ne fonctionne pas en vertu d'un automatisme mécanique. On ne peut donc pas s'attendre à pouvoir constater les bonheurs récompensant la pratique des* mitzvoth *ni les malheurs punissant leur transgression. Si cela était possible de manière sûre et évidente, à la manière dont on peut vérifier les lois de la physique ou de la chimie, cela supprimerait du même coup le libre-arbitre de l'homme. Il ne pourrait plus choisir le bien parce que c'est le bien et ne pas faire le mal parce que c'est le mal. C'est pour cela que rabbi Yaaqov enseigne que ce type de comptabilité est dépourvu de sens. La rétribution est certes assurée, mais même si elle ne se produit pas en ce monde de manière évidente, elle lui sera donnée dans le monde qui vient.)*

Et rabbi Yaaqov a donc cité pour preuve de son affirmation le cas rapporté ci-dessus. La guémara n'est semble-t-il pas satisfaite. Elle veut explorer la thèse jusqu'au bout et elle se fait donc l'avocat de la thèse contraire. D'abord – et c'est le sens de la remarque de Rachi – ce cas est parfaitement théorique. Il ne s'est jamais produit et ne se produira peut-être jamais. Rien ne nous dit que le fils ne serait pas récompensé en ce monde.

Cette hypothèse plausible est immédiatement réfutée : *« Rabbi Yaaqov a été témoin de la scène qu'il a décrite. »* Le contradicteur ne s'avoue pas encore vaincu. La réalité est faite d'apparences et la rétribution promise suppose une conduite où l'intention est en harmonie avec les actes. Peut-être, dit-il, que tout en réalisant les commandements en acte, ses pensées n'étaient pas à l'unisson de sa conduite ?

La guémara propose une explication de la mort du fils. Il obéissait à son père mais sans avoir aucunement l'intention d'accomplir en cela la moindre *mitzva* !? Il n'en a donc pas non plus le moindre mérite.

Mais cette idée contredit un principe que la guémara rappelle aussitôt : *« Une mauvaise pensée, le Saint-béni-soit-Il ne la joint pas à l'acte. »* C'est-à-dire qu'elle n'est sanctionnée que si elle s'est effectivement traduite dans les actes, ce qui n'est pas le cas ici. Cet argument est donc irrecevable et le problème reste entier. D'autant plus qu'un autre principe accentue encore la difficulté :

> *« Rabbi Eliezer n'a-t-il pas enseigné : les émissaires chargés de l'accomplissement d'une* mitzva *ne subissent aucun dommage ni à l'aller ni au retour ! »*

La guémara attaque maintenant rabbi Yaaqov sur un autre flanc. Admettons qu'il n'y avait pas à attendre une rétribution immédiate de la pratique des *mitzvoth* accomplies par le fils – ou du moins laissons provisoirement de côté cet aspect du problème. Quel est notre véritable souci ? N'est-ce pas d'être rassurés quant au fait que le monde n'est pas laissé à l'abandon ? Que la justice divine s'y manifeste, même si ce n'est pas ouvertement. Donc, pas de rétribution apparente. Mais comment se fait-il qu'il soit mort ? Il avait été envoyé par son père et avait donc le statut d'un émissaire chargé de pratiquer une *mitzva*. Or, nous avons un principe intangible qui garantit que « les émissaires chargés de l'accomplissement d'une *mitzva* ne subissent aucun

dommage, ni à l'aller ni au retour ! ». La *mitzva* aurait dû le protéger. Sa mort ne s'accorde pas avec les principes que nous avons appris concernant la manière dont la Providence divine gère le monde.

Mais ces principes sont-ils aussi tranchés et catégoriques ? Ne faut-il pas nuancer ou du moins considérer les circonstances ? Avons-nous vraiment tenu compte de tous les paramètres du problème considéré ?

La guémara suggère :

> *« Il avait grimpé sur une échelle branlante faisant courir un risque certain. Et dans tous les cas où existe un risque évident on ne compte pas sur un miracle. »*

Le risque est une donnée inhérente à la réalité. La vie est faite de risques. Mais il faut quand même distinguer entre le risque « en général » et un risque spécifique. Il existe un risque général quand on manipule une arme, par exemple pour la nettoyer. Mais ce n'est en rien comparable au risque encouru par quelqu'un qui joue à la roulette russe. C'est de ce dernier cas que parle la guémara. Là, ce n'est pas la Providence protectrice qui est à l'œuvre, mais le calcul statistique aveugle.

Tu veux savoir pourquoi l'enfant est mort ? Ce n'est pas en raison d'une évaluation céleste le concernant : doit-il vivre ou doit-il mourir ? C'est parce que prévalait une situation naturelle où la chute était probable même si elle n'était pas inévitable. C'est ainsi que fonctionne notre monde. Celui qui pèse de son poids sur un échelon fragilisé

court le risque de le voir se briser et si cela se produit, il tombe, même s'il ne méritait pas de mourir. Grimper sur une échelle branlante, c'est se mettre en danger de mort et tous les mérites qu'un homme s'est acquis par ses bonnes actions ne le protègeront pas contre les lois de la nature : *« dans tous les cas où existe un risque évident on ne compte pas sur un miracle. »* Quels que soient les facteurs de risque, qu'ils soient d'origine animale ou humaine, loi naturelle ou aléas, quand un danger patent existe, on ne compte pas sur le miracle. Pourquoi pas ? Parce que le Saint-béni-soit-Il n'intervient pas dans des cas pareils et ne change pas les lois de la nature (sauf dans des cas exceptionnels).

> *« Or, il est écrit* (I Samuel XVI, 2) *: "Samuel dit comment irai-je ? Si Saül l'apprend, il me tuera !" »*

À preuve de cela, lorsque Dieu ordonne à Samuel d'aller à Bethléem oindre David roi d'Israël à la place de Saül, Samuel craint pour sa vie et le dit ! C'est surprenant ! Dieu t'a dit d'y aller, tu es un émissaire chargé d'une *mitzva*, de quoi as-tu peur ? Dieu est intéressé à la réussite de ta mission ! Mais c'est bien ce dont nous parlions : quand existe un danger patent, pas seulement les simples aléas de la vie courante, on ne compte pas sur le miracle. Dieu Lui-même donne à Samuel un conseil sur la manière de déguiser sa mission.

La guémara tient à souligner malgré tout la difficulté inhérente au problème. Elicha ben Abouya était un sage de grande envergure, compagnon de rabbi Aqiba dans

l'exploration des secrets célestes et pourtant, ce problème de la Providence a fini par le rendre hérétique.

> *« Rav Yossef dit : si A'her (Elicha ben Abouya) avait su lire ce verset comme l'a lu rabbi Yaaqov, le fils de sa fille, il n'aurait pas fauté. »*

Si Elicha ben Abouya dont on sait qu'il a perdu la foi avait su interpréter ce verset à la manière de rabbi Yaaqov, c'est-à-dire porter le même regard sur le réel et la relation à la rétribution des *mitzvoth* et la punition des fautes, il n'aurait pas sombré dans l'hérésie et abandonné la Thora et les *mitzvoth*.

> *« Et A'her, qu'a-t-il vu ? »* qui l'a rendu hérétique ?

Certains disent qu'il a été témoin d'un cas exactement comme celui présenté par rabbi Yaaqov : un père demande à son fils de lui apporter des oisillons. Le fils a grimpé, chassé la mère, pris les oisillons et en redescendant, il est tombé et s'est tué.

> *« Et certains disent : il a vu la langue de 'Houtzpith le Traducteur, un des dix martyrs mis à mort par les Romains, trainée par un porc. À cette vue, il s'est écrié : "cette bouche qui proférait des perles [de Thora] lèche la poussière ?" Il [Elicha] est sorti [du domaine de la Thora] et a fauté. »*

Elicha ben Abouya ayant constaté le triste sort de 'Houtzpith le Traducteur, qui était l'un des grands Sages de son temps et qui avait connu une mort atroce et

dégradante, s'est dit : il ne méritait évidemment pas cela ! C'est là la Thora et c'est là son salaire ? Et il a sombré dans l'hérésie. C'est à ce sujet que rav Yossef a dit que si Elicha ben Abouya avait connu l'explication de rabbi Yaaqov, il aurait compris que cette question n'avait pas de sens. Le Saint-béni-soit-Il rétribuerait certainement chaque créature et tous les justes seraient récompensés et les méchants punis. Mais Il n'est pas tenu de le faire en ce monde. Il dirige ce monde au travers des lois de la nature et si le pouvoir est aux mains d'une souveraineté mauvaise qui persécute les Juifs, Il ne l'empêche pas nécessairement. Cela ne porte aucunement atteinte à la notion de récompense et de châtiment pour la pratique des *mitzvoth* ou leur transgression. Or, c'est bien cela que A'her refuse d'admettre. Son hérésie n'est pas due à une ignorance naïve. Elle est due à un jugement porté sur la manière dont s'exerce la Providence, laquelle ne correspond pas à ses propres critères. C'est l'hérésie de l'homme qui voudrait être à la place de Dieu.

« Tu as été noyé parce que tu as noyé… »

Autre source à l'appui de la thèse de rabbi Juda Halévi : la michna II, 6 du Traité des Principes.

La 6ème michna du deuxième chapitre du Traité des Principes (aussi appelé *Maximes des Pères*) énonce :

> *« Il [Hillel] a aussi vu une tête flottant sur l'eau et lui a dit : parce que tu as noyé tu as été noyé et ceux qui t'ont noyé finalement seront noyés. »*

Ce que Maïmonide a expliqué dans son commentaire de la Michna en disant :

> *« Il veut dire : tu as été tué parce que tu as tué et celui qui t'as tué sera tué. Et l'intention de cette maxime est de dire que les actes mauvais se retournent contre ceux qui les commettent... Et c'est ce que disent les Sages, à savoir que l'homme est mesuré à l'aune de sa mesure. »*

Rabbi nous enseigne que l'assassin sera assassiné à son tour et que ses propres actes le condamneront mesure pour mesure. Le rav Ovadia de Bertinoro, l'un des principaux commentateurs de la Michna, explique que c'était la tête d'un brigand notoire qui noyait ses victimes dans le fleuve ; mais il ajoute : pourquoi ceux qui tueront l'assassin seront-ils punis ? *« C'est parce qu'il ne leur appartenait pas de le faire et qu'ils auraient dû livrer l'assassin à la justice. Le Saint-béni-soit-Il t'a livré en leurs mains parce qu'on confie une tâche ingrate à un coupable et Il leur réclamera ensuite le prix de ta mort. »*

L'explication de cette michna semble contredire tout ce que nous avons dit jusqu'à présent. Il ressort de cette michna qu'une justice immanente est à l'œuvre en ce monde. Ce qui implique que si tu vois quelqu'un se faire tuer, c'est parce que c'est sans doute la punition qu'il mérite pour avoir tué lui-même. Et ceux qui l'ont tué seront tués à leur tour – et ainsi de suite. Le monde n'est pas à l'abandon. La liberté de l'homme lui permet de faire ce qu'il veut, mais il en sera puni à l'avenir.

Examinons l'explication de rabbi Yom Tov Lipman

Heller, un disciple du Maharal de Prague et dont l'ouvrage *Tosfoth Yom Tov* est l'un des grands commentaires de la Michna. Il s'attarde longuement sur cette michna et commence par lui opposer deux objections :

> *« Le premier qui a été tué n'est pas forcément lui-même un assassin. Qaïn a tué Abel, mais Abel n'avait tué personne. Alors qu'est-ce qui lui permet d'affirmer “parce que tu as noyé tu as été noyé” ?*

Cette phrase est nécessairement fausse d'un point de vue logique. En effet, la première victime assassinée, Abel tué par Qaïn, n'avait tué personne. Comment peut-on donc proférer un jugement aussi général ? D'autant plus qu'au-delà de l'aspect logique, on peut élargir le champ de la question et s'étonner au sujet de tous ces hommes, femmes et enfants, purs et innocents, qui ont été tués tout au long de l'histoire par des assassins vicieux. Les martyrs de la Choa et les victimes des attentats en Israël ont-ils été tués parce qu'ils avaient tué ? Évidemment pas !

Rabbi Yom Tov poursuit :

> *« Et à plus forte raison l'affirmation suivante : “et ceux qui t'ont noyé seront noyés” pose-t-elle problème, car cela n'est pas forcément le cas. Ne voit-on pas chaque jour nombre de meurtriers mourir dans leur lit de mort naturelle ?*
>
> *J'ai vu quant à moi cette objection formulée dans le Midrach Rabba sur la paracha de*

Vaët'hanan sur le verset : celui qui verse le sang de l'homme en l'homme son sang sera versé. Rabbi Lévi dit : or, bien des hommes ont tué et sont morts dans leur lit. On lui a répondu : que signifie "en l'homme son sang sera versé" ? Lorsque viendront à l'avenir tous les hommes, alors son sang sera versé. (fin de citation)

La solution proposée par le midrach est la même que celle que nous avons rencontrée dans la guémara ci-dessus : le châtiment interviendra non en ce monde mais au temps à venir de la résurrection des morts, dans le « monde à venir ».

Rabbi Yom Tov rapporte ensuite un enseignement de la guémara (Soucca 53a) où figure ce même aphorisme *« parce que tu as tué tu seras tué. »* La phrase ne s'y adresse pas à un personnage anonyme, mais à un assassin bien connu. C'est à son sujet – et non d'une manière arbitraire et générale – que ce jugement a été prononcé. Et ainsi se trouve résolue la première objection.

Rabbi Yom Tov poursuit encore, un peu plus loin.

« L'auteur du Midrach Chmouel *a dit pour résoudre l'objection sur la fin de la michna que l'expression "la fin de ceux qui t'ont noyé" signifie qu'en fin de compte, par le jeu des* guilgoulim[21] *dont parlent nos maîtres – et Pythagore et d'autres sages des nations mentionnés par Abravanel dans la paracha Ki Tétzé sont*

[21] C'est-à-dire la transmigration des âmes, idée très présente dans la Qabbala.

d'accord –, le noyeur sera noyé. »

Le *Midrach Chmouel*, œuvre de rabbi Chmouel di Ouzida, est un commentaire anthologique sur le traité des Principes. Il explique que l'intention du Tana dans cette michna vise la transmigration des âmes et que le mot « fin » ne désigne pas cet homme ici et maintenant mais la destinée de son âme à l'avenir.

> *« Et je ne crois pas du tout qu'il soit possible de dire que Hillel ne visait rien d'autre dans cette sentence que le secret du* guilgoul*, qui fait partie de ces choses occultes qu'il est bon de réserver aux élites appelées par Dieu. Rabbi Yehouda Hanassi, compilateur de la michna, n'aurait pas rédigé cet enseignement et ne l'aurait pas inclus dans sa Michna. Car de même que le texte de la Thora écrite ne s'écarte jamais de son sens littéral, de même le texte de la Michna ne s'écarte jamais du sens accessible à tous. Il aurait laissé cet enseignement dans l'ensemble de tous les autres du même genre qui sont conservés oralement et ne l'aurait pas écrit dans la Michna. »*

Il repousse donc cette explication car il n'est pas vraisemblable que Rabbi Yehouda le Prince ait inclus dans la michna un enseignement qui se rapporte expressément à la transmigration des âmes, qui relève des « secrets d'Hachem réservés à ceux qui le craignent » et qu'il n'est pas convenable de divulguer au grand public.

Rabbi Yom Tov en vient à présent à donner sa propre

explication de la michna :

> *« C'est pourquoi il me semble qu'il faut l'entendre au même titre que cette autre michna* (Avot II, 5) *qui stipule "l'inculte ne peut craindre la faute, etc." et toutes les autres semblables qui visent à rejeter toute médiocrité ; de même, "lui aussi a vu… et lui a dit pour avoir noyé… " et il en vient de là à dire "l'abondance de chair mène à l'abondance de vermine, etc." pour inclure [dans l'analyse] soit la médiocrité soit les vertus. »*

Les enseignements de la Michna sont reliés les uns aux autres, ceux qui précèdent comme ceux qui suivent. Ils instruisent l'homme sur la manière dont il doit se conduire dans le monde et il faut comprendre la michna que nous discutons dans son contexte.

La michna précédente dit : *« Il disait "l'inculte ne peut craindre la faute et l'ignorant ne peut être pieux ; le timide ne peut apprendre et le sévère ne peut enseigner, etc." »*

La michna suivante (celle qui fait l'objet de notre étude ici) rapporte : *« Lui a vu aussi une tête flottant sur l'eau et il lui a dit : "pour avoir noyé tu as été noyé et la fin de ceux qui t'ont noyé sera d'être noyés". »* Et la michna d'après : *« Il disait : l'abondance de chair mène à l'abondance de vermine, l'abondance de bien mène à l'abondance de souci, l'abondance de femmes mène à l'abondance de sortilèges, etc." »*

> « Ceci, parce que lorsqu'il a vu ce crâne, il lui a dit "pour avoir noyé…" à savoir qu'il est naturel

de penser – et cela s'impose logiquement – que "pour avoir noyé tu as été noyé et la fin de ceux qui t'ont noyé sera d'être noyés". Parce que l'homme est mesuré à l'aune de sa propre mesure. Telle est en effet la mesure et c'est la conclusion de la raison. »

Ce qui veut dire que la sentence *« pour avoir noyé… »* n'exprime pas une règle absolue et universelle, mais à la fois le sentiment subjectif et l'idée que raisonnablement il doit en être ainsi, en vertu du principe de réciprocité « mesure pour mesure ».

« Sauf que la réalité contredit cette appréciation, parce que beaucoup ont été tués qui n'avaient pas tué et beaucoup ont tué qui ne sont pas tués. Or, pour mettre la réalité en accord avec les conclusions de la raison, à savoir qu'en tout état de cause, tout se passe en vertu d'une mesure exacte et d'un jugement équitable… »

Le Tana a poursuivi en énonçant d'autres principes, afin de tenir compte de l'impression de désarroi provoquée par la contradiction évidente entre les attentes de la raison et les constatations dans la réalité, ce qui mène à douter de la justice de la Providence.

« C'est pourquoi il disait et c'était dès lors comme des perles dans sa bouche (c'est-à-dire des maximes sur lesquelles il revenait fréquemment) "abondance de chair mène à l'abondance de vermine…" afin d'accoutumer les créatures à l'idée que tout se produit selon une

> *nécessité vraie, en mesure et en droiture, puisqu'aussi bien on constate bel et bien qu'"abondance de chair mène à l'abondance de vermine" en termes de médiocrité alors qu'au contraire "abondance de Thora mène à l'abondance de vie etc." en termes de vertus. »*

L'objectif du Tana est de nous apprendre qu'il y a des règles. Si tu te conduis mal, tu t'attires – à Dieu ne plaise – du mal. Si tu manges beaucoup, si tu poursuis les richesses, les femmes, tu t'attires maladies, soucis et autres ennuis, car c'est ainsi que le Saint-béni-soit-Il gère son monde. Mais d'autre part, nous enseigne le Tana pour nous faire voir l'aspect opposé de la réalité, *"abondance de Thora mène à l'abondance de vie, l'abondance de l'étude à l'abondance de sagesse, l'abondance de conseil à l'abondance de raison, l'abondance de générosité à l'abondance de paix ; qui a acquis un bon nom, se l'est acquis à lui-même ; qui s'est acquis les enseignements de la Thora s'est acquis la vie du monde qui vient."* » Si tu te conduis de bonne manière tu t'attireras du bien.

> *« Or donc, les règles selon lesquelles le monde fonctionne sont droites et intègres. Et des règles dévoilées tu peux déduire ce qu'il en est de celles qui relèvent du jugement divin pour les choses cachées qui sont elles aussi justes et droites, même si nous ne sommes pas capables de les comprendre, comme le dit le verset (Isaïe LV, 8) "car Mes pensées ne sont pas vos pensées et vos voies ne sont pas Mes voies".*

Il en ressort que cette sentence “pour avoir noyé…” n’affirme pas qu’il devait nécessairement en être ainsi mais seulement qu’il devrait logiquement en être ainsi.

Et puisque l’évidence contredit cette logique, afin que l’homme n’en vienne pas – à Dieu ne plaise – à conclure qu’il n’y a ni Juge ni justice, le Tana avait coutume de rappeler perpétuellement “abondance de chair…”, “abondance de Thora…” afin que nous puissions induire en bonne et juste part de ce que nous constatons à l’évidence ce qui échappe à notre jugement et que de même que ceux-là procèdent de manière ordonnée en bien comme en mal, de même toutes les règles dans le monde procèdent selon cet ordre, et même si nous ne sommes pas capables de le saisir.

Et puisque cette sentence “pour avoir noyé…” n’énonce pas une règle absolue affirmant qu’il doit nécessairement en être ainsi, puisqu’il est fort possible que le noyé n’ait pas noyé et que qui l’a noyé ne soit pas noyé ; c’est pour cette raison que la sentence n’a pas été formulée comme un enseignement s’adressant au public mais comme une réflexion qu’il se ferait à lui-même, se disant : “voilà ce qui serait normal…” (En effet, la michna ne dit pas : parce qu’il a fait ceci on lui a fait cela, etc., ce que demande le style de l’enseignement direct adressé à autrui, mais elle s’adresse pour ainsi dire à qui ne peut l’entendre.) »

Maïmonide a lui aussi écrit dans son commentaire que

la michna n'énonçait pas une règle absolue mais seulement le principe de la réciprocité « mesure pour mesure » :

> *« L'intention de cette sentence est d'enseigner que les mauvaises actions se retournent contre leurs auteurs... et c'est ce qu'enseignent les Sages : l'homme est mesuré à l'aune de sa propre mesure. Ceci est évident partout et toujours, que quiconque fait le mal et invente de nouvelles iniquités et de nouveaux vices, sera lui-même victime de ces maux, parce qu'il aura enseigné à d'autres le dommage qui lui sera fait à lui-même et à d'autres. Et de même quiconque enseigne une vertu et celui qui entreprend une bonne œuvre en tirera avantage parce qu'il aura enseigné une chose qui lui sera faite à lui-même et à d'autres. Et l'expression du verset (Job XXXIV, 11) est d'une grande sagesse, qui dit : "Car l'œuvre de l'homme lui sera payée". »*

Providence, liberté et responsabilité

Paragraphe 20 – suite

Rabbi Juda Halévi a expliqué précédemment qu'il existe quatre modes de fonctionnement du monde ; le mode divin, décision directe et immédiate de Dieu, le mode naturel, l'accident et enfin le libre arbitre de l'homme.

Il a aussi fait valoir qu'affirmer que tout ne procède pas de façon immédiate de la volonté divine ne limite celle-ci en aucune manière, puisque c'est Lui qui a décidé que c'est ainsi que le monde devait fonctionner. S'Il l'avait voulu, Il aurait pu créer le monde autrement. Il a le pouvoir de tout changer à volonté, mais Il a décidé de confier à l'homme la responsabilité du monde. Ce dernier possède donc le pouvoir d'initiative, de bâtir et d'innover. Le monde a été créé pour l'homme et afin que l'homme puisse agir efficacement, il faut qu'il soit libre et il faut aussi qu'il n'ait pas le sentiment qu'une main pèse sur chacun de ses actes les plus infimes et décide de la moindre de ses actions.

Cela étant, le monde n'est pas abandonné à lui-même et la Providence divine continue de veiller sur le monde. Elle s'exerce d'autant mieux que le niveau spirituel de l'homme qui en bénéficie est plus élevé. Plus l'homme se rapproche de Dieu et plus la providence dont il jouit est plus personnalisée (Maïmonide écrit des choses semblables dans le *Guide des égarés*).

Rabbi Juda Halévi illustre la mise en œuvre des ces différents modes de fonctionnement par deux

phénomènes : la mort et la parole. La parole est le propre de l'homme et la mort est la fin de toute créature dans le monde.

La mort

Il existe quatre causes possibles pouvant provoquer la mort de l'homme

La première cause de mort est la nature. Un homme a accompli son temps de vie. Il est parvenu à un âge avancé et la mécanique sophistiquée de son corps s'est usée et elle cesse de fonctionner. Il meurt de mort naturelle dans une heureuse vieillesse.

La deuxième est l'accident (aussi appelé hasard). L'homme marche innocemment sur une belle voie bordée d'arbres par une orageuse journée d'hiver. Voilà qu'une très violente bourrasque de vent secoue les branches des arbres et l'un d'eux s'abat soudain sur l'homme. Les secouristes arrivés sur les lieux ne peuvent que constater sa mort.

La troisième cause est la cause dite divine : mort soudaine par décision de Sa volonté, sans que nous ayons la moindre idée du motif de cette décision. Elle pourra être expliquée de diverses manières, mettant en jeu y compris les causes naturelles et les aléas de l'existence. Mais de fait c'est la Providence divine qui a provoqué cette mort pour des raisons connues d'elle seule.

La quatrième cause est le libre-arbitre ; les hommes ne choisissent généralement pas de se faire mourir mais, hélas, cela peut se produire.

Rabbi Juda Halévi décèle les trois premières causes dans un verset du livre de Samuel (I Samuel XXVI, 10). La Bible décrit les circonstances dans lesquelles le roi Saül se trouve livré sans défense entre les mains de David. David refuse de porter la main contre le roi Saül ; il dit à Abichaï fils de Tzérouya :

> *« Par le Dieu Vivant, qu'Hachem le frappe, qu'il meure son jour étant venu ou qu'il parte en guerre et périsse…*
>
> *Je reviens à mon sujet ; Je dirai que David a classé les causes de la mort en trois catégories. Lorsqu'il a déclaré : qu'Hachem le frappe [si Hachem désire sa mort, il mourra. Nous ne savons pas le motif de Sa décision, mais l'homme n'y échappera pas] c'est la cause divine, ou bien si son jour vient et qu'il meurt, c'est la cause naturelle [le système biologique et physiologique de l'homme est programmé de telle sorte de fonctionner un certain temps et lorsque ce temps est écoulé, il meurt], ou bien meurt à la guerre[22], c'est la cause fortuite agissant par accident [la mort au champ de batille ou dans un accident de la route peut se produire inopinément]. »*

Rabbi Juda Halévi souligne que David n'a pas mentionné la quatrième catégorie de causes :

> *« Il a omis la quatrième catégorie de causes : le libre arbitre, parce qu'un être doué d'intellect*

---

[22] I Samuel XXVI, 4.

ne choisit pas la mort. »

Pour rabbi Juda Halévi, il est exclu qu'un homme jouissant de toutes ses facultés se tue. Certes, Saül s'est jeté sur son glaive mais ce n'était pas par désir de mourir :

> *« Certes, Saül s'est tué, mais ce n'est pas parce qu'il a choisi la mort, c'est qu'il répugnait à subir les sévices de l'ennemi et à devenir un jouet entre ses mains. »*

Ce n'est pas ici le lieu de développer le sens de cette dernière remarque de rabbi Juda Halévi. Nous nous contenterons de dire qu'elle recèle un monde de signification et, en particulier, que Saül n'a pas fauté en attentant à sa vie.

Rabbi Juda Halévi, encore une fois, affirme qu'aucun homme jouissant de ses facultés ne décide de mourir. Pourtant, il semble bien qu'en réalité cela se produise souvent. Il n'est pas nécessaire de faire appel à des désordres psychiques pour l'expliquer. Bien des personnes par ailleurs sensées agissent d'une manière propre à provoquer leur mort : un fumeur porte gravement atteinte à sa santé en abîmant ses voies respiratoires. Un grand mangeur qui se délecte de copieux repas sans prendre garde aux sucres et matières grasses et sans même se livrer à des exercices physiques abrège sa vie (le dicton parle de creuser sa tombe avec ses dents). La mort survient pour des causes pour ainsi dire naturelles mais celles-ci ont elles-mêmes été provoquées par le libre arbitre de l'homme.

Lorsqu'un homme meurt jeune, nous ne savons pas

vraiment pourquoi. Dieu en a-t-Il décidé ainsi ? Peut-être. Est-ce le hasard ? Peut-être. Ou peut-être a-t-il commis quelque bêtise qui a provoqué sa mort ? Nous ne le savons pas.

Il nous est souvent difficile d'accepter que la mort puisse être accidentelle au sens où elle serait le résultat de causes fortuites. Comment une chose aussi importante que la vie ou la mort pourrait-elle être laissée aux mains de circonstances aléatoires ? Mais les invités au mariage où le plafond des salons Versailles s'est effondré sont-ils responsables de leur mort ? À la place de Dieu, nous nous serions sans doute conduits autrement ! Mais que faire ? C'est Lui qui décide et Il a décidé de permettre que les circonstances... C'est une manière de voir les choses. Il peut y en avoir une autre, qui affirmerait qu'en vérité toutes ces morts ont été voulues par Dieu. Nous nous heurtons à bien des événements qui n'auraient pas dû se produire et s'ils se sont produits quand même, sans doute doit-il y avoir une raison ?

L'histoire d'Esther

Le rouleau d'Esther est un exemple parfait de Providence agissant par les voies de la nature, des accidents fortuits et du libre arbitre de l'homme

Là, nous rencontrons l'histoire de Pourim. Le choix d'Esther pour devenir la nouvelle reine de la Perse et tous les événements décrits dans la *méguila* semblent relever d'une suite de circonstances fortuites ; mais toute cette histoire, du début à la fin, est dirigée de manière parfaitement claire par la main de Dieu. Toutefois, au

moment des faits, nul ne s'imagine que la Providence décide de tout. Lorsqu'Assuérus mande que la reine Vashti se présente devant lui portant le royal diadème, aucun des participants au banquet ne peut s'imaginer que se trouvent semées là les germes du salut d'Israël. Pourquoi, d'ailleurs, le comprendrait-on ? Quelle « main divine » se cacherait-elle là ?

Vashti refuse l'invitation. Cela aussi peut arriver. Elle ne se sentait pas en beauté à ce moment là. Ou encore n'était-elle pas d'humeur à parader. Mais *a posteriori*, à mesure que le récit se déploie, nous voyons de quelle manière tout est calculé d'avance du début à la fin.

L'histoire d'Esther montre qu'une suite d'événements apparemment fortuits ou n'obéissant qu'aux seules lois de la nature peuvent être en réalité orchestrés par la volonté divine – sans que nous sachions pourtant comment elle opère. À première lecture, chacun des éléments du récit constitue un événement pour lui-même, d'allure souvent anecdotique. Le refus de la reine, l'attentat manqué des courtisans, l'insomnie du roi… tout peut être mis sur le compte des aléas de l'existence. Mais lorsqu'on possède tous les éléments du puzzle – ce qui n'est possible qu'à la fin de l'histoire –, on constate qu'ils s'ajustent parfaitement et qu'*a posteriori* la signification divine de chacun d'eux paraît évidente.

Notre conception superficielle nous conduit à vouloir définir tout ce qui se passe dans le monde de manière unidimensionnelle. Tout devrait pouvoir être placé dans une case bien à soi, sans zones d'ombre. Tout ce qui ne

s'expliquerait pas clairement par les lois de la nature serait donc un miracle, une merveille divine. Mais au jour le jour, tout semble naturel ou fortuit. Au contraire des faits de nature, une action humaine s'expliquera comme relevant du libre arbitre, en bien ou en mal.

Le récit de la *Méguila* nous permet de réaliser que nos définitions ne sont peut-être pas aussi exactes que nous le croyions.

Les catégories proposées par rabbi Juda Halévi correspondent effectivement et concrètement à la manière dont les choses se passent réellement. Mais à l'arrière-plan, dans une dimension qui n'affecte pas nos actions, il y a une main qui tire les ficelles. Tout ce qui se passe dans le monde relève de Lui, mais tout ne se dévoile pas de manière directe, mais au travers des enchaînements. La responsabilité du monde est confiée à l'homme et l'homme doit savoir que ses choix et ses actes sont significatifs, bien que la nature et le hasard ont aussi leur place.

Dire que tout vient de Lui, que tout est divin, est certes une déclaration pleine d'authentique piété, mais elle est aussi pleine de réels dangers. Elle risque de dénigrer le sens des efforts que l'homme doit faire, de lui faire perdre le sens de la mesure. Celui qui s'imagine, par exemple, que sa vie et sa mort sont entre les mains de Dieu pourra prendre des risques insensés, se disant que de toutes façons, quoi qu'il fasse, il vivra ou mourra puisque Dieu l'a décidé – ce qui est faux. Reconnaître l'intervention indépendante des lois la nature et des concours de circonstances rétablit une saine appréciation du fonctionnement de la réalité.

La parole

Après avoir analysé les quatre catégories en relation avec la mort, rabbi Juda Halévi procède de même avec la parole.

La parole exprime, mieux que tout, la nature spécifique ou l'essence de l'homme – le « vivant parlant ». Elle aussi peut-être divine, naturelle, accidentelle ou libre.

La parole divine procède de la prophétie :

« Quand l'Esprit de Sainteté les enveloppe, tous les mots que les prophètes prononcent sont à l'indice de la dimension divine et ils n'ont de liberté pour aucune de leurs paroles. »

Le prophète exprime par sa bouche la parole divine. Il dit exactement les mots que Hachem a placés dans sa bouche, sans rien y ajouter et sans rien en retrancher. Il est tout entier, lorsqu'il prophétise, un instrument dans la main de Dieu.

La parole naturelle est celle qui sert la fonction de communication entre les hommes :

« Le langage naturel est constitué de signes el de gestes appropriés aux idées qu'on veut exprimer par eux. »

Un petit enfant, avant même de savoir parler, sait faire comprendre par gestes ses besoins et ses désirs et même ses sentiments. La faculté de communication entre les hommes, même lorsqu'ils n'ont pas de langue commune, est innée.

Le langage humain, conventionnel, combine nature et

liberté :

> *« Mais les langues conventionnelles sont composées d'éléments naturels et d'éléments libres. »*

Nous sommes libres de décider quand parler et quand nous taire, ce qu'il faut dire et ce qu'il vaut mieux ne pas dire, bien qu'en général nous ayons tendance à trop parler… La parole combine dimensions naturelles et volontaires, c'est-à-dire libres.

Il existe toutefois une parole totalement fortuite : celle des fous :

> *« La parole fortuite est celle des fous lorsqu'ils sont en état de démence : leurs propos incohérents n'offrent aucun sens et ils ne parviennent pas à exprimer ce qu'ils veulent. »*

Le fou ne contrôle pas son discours et n'a pas même conscience de la suite des mots qu'il profère.

La parole libre est le discours intentionnel qui procède de la claire et libre conscience de l'homme ; il mesure ses paroles, sa pensée précède sa parole et il contrôle son discours :

> *« La parole libre est celle du prophète, lorsqu'il ne prophétise pas[23], ou bien celle de l'homme doué de conscience qui réfléchit, compose son discours, choisit ses mots à sa guise*

[23] La version classique d'Ibn Tibbon porte « au moment de sa prophétie », ce qui est manifestement erroné. Nous traduisons ce passage d'après la version plus correcte d'Even Chmouel.

selon qu'il les considère comme propres à ce qu'il entend exprimer. S'il le voulait, il pourrait remplacer tel mot par tel et autre et même, abandonner un sujet et en choisir un autre. »

Par le biais de cette catégorisation des types de discours, rabbi Juda Halévi souligne encore davantage la difficulté à prétendre que tout vient de Dieu de manière directe. La parole du sage et celle du dément seraient alors de même nature, procédant toutes deux d'une décision divine ! Dieu a décidé que le fou devait parler et Il a décidé aussi de ce qu'il devait dire. Et c'est Dieu qui met aussi dans la bouche du professeur de physique le script de sa conférence…

En vérité, les propos du fou sont peut-être plus divins que ceux du savant. Les conventions sociales et culturelles ne s'interposent pas chez lui entre l'état de nature et le monde qui l'entoure. Les propos de l'homme sensé sont le fruit de sa libre volonté. Il parle ou se tait comme il le veut et dit – et ne dit que – ce qu'il veut.

Certes, la faculté de parole de l'homme sensé lui vient aussi de Dieu, mais le contenu de son discours ne vient de Lui que sur le mode des enchaînements :

« Et toutes ces catégories de causes sont rapportées à Dieu duquel elles procèdent par voie d'enchaînement, mais non pas parce qu'elles émaneraient de lui en intention première ; si tel était le cas, la parole de l'enfant et celle des déments, le sermon du prédicateur et les vers du poète seraient la parole de Dieu (qu'Il soit exalté

au-dessus de cela !). »

Le Saint-béni-soit-Il inspire directement au prophète les paroles de sa prophétie. Le fou est en proie aux forces naturelles créées par Dieu ; ce sont elles qui lui font dire ce qu'il dit. L'homme sensé agit et parle de par la libre volonté qui lui a été octroyée par Dieu. En même temps que la liberté l'homme s'est vu attribuer la pleine responsabilité de ses actes et de ses choix. Rabbi Juda Halévi insiste fortement sur la responsabilité humaine et met en garde contre le danger :

> *« Quant à l'argument que l'homme inactif oppose à l'homme résolu, à savoir que la science divine a déjà prévu ce qui doit arriver, ce n'en est pas un… »*

Ces propos soulèvent un sujet connexe : celui que l'omniscience divine semble opposer à la liberté humaine.

Omniscience et liberté

Jusqu'ici, c'est la volonté divine qui se trouvait opposée à la liberté humaine. À cela, rabbi Juda Halévi a répondu par la thèse des quatre catégories ou quatre modes de fonctionnement de la réalité. L'argument de l'inactif, l'homme dont la paresse est dictée non par l'indolence mais par l'idée de l'inutilité de l'action, est simple : même si le monde fonctionne comme cela de par la volonté divine, il reste qu'on ne peut nier qu'Il sait d'avance ce qui se produira depuis le commencement et jusqu'à la fin. S'Il est omniscient, cela signifie qu'il n'arrive que ce qui doit arriver et de la manière dont cela doit arriver. Alors, quelle

est exactement la place de la prétendue liberté humaine dans cette équation ? Quoi qu'il décide est déjà connu de Dieu ! Ce qui revient à dire que cette connaissance détermine l'avenir.

Maïmonide lui-même s'est attaqué à ce sujet dans les Règles du repentir (V, 5), disant que c'est une question…

> *« "plus grande que la terre et plus vaste que la mer" (d'après Job XI, 9) dont dépendent nombre de grands principes et de hautes montagnes… »*

…rendant toute réponse impossible. Rabbi Abraham ben David, critique sévère et souvent virulent de Maïmonide le fustige en disant que celui qui est incapable de répondre à une question ferait mieux de ne pas la poser, plutôt que de susciter des doutes dans l'esprit du public :

> *« Paroles d'Abraham : cet auteur ne s'est pas conduit à la manière des Sages qui veut que nul ne commence ce qu'il ne peut achever ; lui, il a soulevé des problèmes qu'il a laissés sans solution et qu'il a renvoyés à la foi. Il eut mieux valu qu'il laisse le sujet à la candeur des candides plutôt que de bouleverser leur cœur et de les laisser à l'indécision, courant le risque qu'un instant le doute à ce sujet s'installe en leur cœur. »*

En fait, Maïmonide ne veut pas éviter d'affronter le problème ; il explique que si nous ne pouvons le résoudre, c'est parce que le mode de la connaissance divine est radicalement différent du nôtre et que nous n'avons aucun moyen de comprendre la manière dont Il connaît :

« Le Saint béni soit-Il n'a pas des choses une connaissance extérieure à lui-même, à l'instar des hommes qui forment avec leur connaissance deux réalités distinctes. Lui, exalté soit son Nom, et Sa connaissance ne font qu'un. L'entendement de l'homme ne peut pas complètement et clairement saisir cela. Et de même que l'homme ne peut parvenir à comprendre l'essence du Créateur, ce que l'Écriture (Chemoth XXXIII, 20) *dévoile : "L'homme ne peut me voir et vivre", de même ne peut-il parvenir à comprendre l'entendement divin, ce qu'exprime cette parole du prophète* (Isaïe LV, 8) *: "Car Mes pensées ne sont pas vos pensées ni vos chemins Mes chemins."*

Puisqu'il en est ainsi, nous ne pouvons savoir comment le Saint béni soit-Il connaît toutes les créatures et les événements ; mais nous savons sans le moindre doute que les actes de l'homme sont entre ses propres mains et que le Saint-béni-soit-Il ne le contraint pas, ni ne lui impose la manière dont il doit se conduire… »

Maïmonide, comme rabbi Juda Halévi, prennent soin d'exclure tout malentendu ; ils affirment que malgré l'omniscience divine, Sa connaissance n'altère en rien le libre arbitre de l'homme.

Nous allons tenter d'illustrer cela de manière compréhensible à la raison humaine par un exemple. Supposons que quelqu'un ait installé une caméra cachée qui filme toutes nos activités pendant une semaine. Nous

ignorons son existence et n'avons aucune idée du fait que nos conduites sont filmées. À la fin de la semaine, le film est présenté aux membres de notre famille et ils peuvent voir minute par minute tout ce que nous avons fait. Le visionnage de nos parents a-t-il une quelconque influence sur notre comportement ? Bien sur que non. Nous avons agi librement. Nous ne savions pas que nous étions filmés. Si nous l'avions su, et si nous avions su que notre famille visionnerait le film, peut-être aurions nous agi autrement. Mais puisque nous l'ignorions, cela n'a pas eu d'influence.

Contrairement aux membres de notre famille, le Saint-béni-soit-Il peut voir le film « avant même » qu'il ait été fait. En effet, les notions temporelles d'avant et d'après n'ont pas de sens par rapport à lui. Lui voit (instantanément) d'une extrémité du monde à l'autre, du commencement à la fin, et pendant ce temps-là nous vivons notre vie et accomplissons librement nos actions.

Nous, les hommes, nous sommes nés dans un monde dominé par les catégories du temps et de l'espace. Tout ce qui s'y produit a lieu en un temps et en un lieu donnés. Pouvons-nous imaginer un monde privé de durée ? Notre expérience existentielle ne peut pas faire abstraction de ces coordonnées qui conditionnent notre insertion dans le réel. Il nous est donc impossible de comprendre le mode d'existence du Créateur du monde, de l'espace et du temps qui n'est soumis ni à l'un ni à l'autre. Il existe des dimensions qui nous dépassent, dont nous ne pouvons comprendre la signification de même qu'une souris ne peut pas comprendre ce que signifie « Écoute Israël... ». Il existe

des limites à notre capacité de compréhension.

Rabbi Juda Halévi vise à nous faire comprendre un principe moral fondamental :

> *« Quant à l'argument que l'homme inactif oppose à l'homme résolu, à savoir que la science divine a déjà prévu ce qui doit arriver, ce n'en est pas un, car il en est de lui comme de sa parole. S'il dit que ce qui doit se produire ne peut pas ne pas se produire, qu'on lui réponde : "Certes ! Mais cet argument ne doit pas empêcher de prendre le parti le plus avantageux. Tu dois te munir d'armes pour faire face à ton ennemi et de vivres pour assouvir ta faim, lorsqu'il te deviendra évident que ton salut ou ta perte ne se réaliseront que par l'effet des causes intermédiaires." »*

L'homme qui ne veut pas agir explique son inactivité par l'argument selon lequel tout ce qui doit se produire a déjà été décidé par Dieu – d'où l'inutilité de tout initiative humaine. Or, dit rabbi Juda Halévi, soit il se convainc d'illusions, soit il ment (alternative déjà évoquée au début du paragraphe). En effet, lui-même agit dans son propre intérêt en toutes sortes de circonstances (causes intermédiaires) et il ne leur permet pas de décider de sa vie. Ce qui explique qu'on lui réponde :

> *« Certes ! Mais cet argument ne doit pas empêcher de prendre le parti le plus avantageux. Tu dois te munir d'armes pour faire face à ton ennemi et de vivres pour assouvir ta faim,*

lorsqu'il te deviendra évident que ton salut ou ta perte ne se réaliseront que par l'effet des causes intermédiaires. »

A posteriori, une fois qu'une chose s'est produite – et compte tenu de ce qui l'a précédée – elle ne pouvait se produire autrement. Mais *a priori*, l'homme possédait une grande marge de manœuvre pour décider librement ce qu'il convenait de faire, vu les circonstances ! Le fait que l'on prenne soin de verrouiller les portes pour la nuit, que l'on paye cher une bonne assurance pour sa voiture, que l'on aille chez le médecin lorsqu'on ne se sent pas bien, que l'on se prépare de la nourriture pour éviter d'avoir faim, tout cela montre bien que nos actes ont une influence déterminante sur de nombreux domaines de l'existence et que tout n'est pas déterminé « d'en haut ».

La liberté de choix la plus importante qui nous soit octroyée est celle qui nous permet de décider quel genre de personne nous préférons être : un être passif et inactif ou un être volontaire qui prend sa destinée entre ses mains :

« ...s'armer de résolution et de fermeté ou faire preuve de faiblesse et de mollesse ? »

Rabbi Juda Halévi souligne l'importance de la question du libre arbitre. Imaginons un fidèle disciple qui voudrait aller se recueillir sur la tombe de son maître vénéré, mais voilà : il n'en a pas les moyens ! On lui dit : va travailler, économise, et tu pourras y aller. Mais le fidèle insiste : son maître lui fera un miracle et l'amènera sur sa tombe.

Que fait-il ? Il va à l'aéroport et mendie – il explique son cas, promet la bénédiction du Rabbi ; celui-ci lui donne 20 euros et celui-là 10 euros. Je te donne 100 euros et tu prieras pour moi sur la tombe du Rabbi pour que je trouve une épouse lui demande Un Tel et Tel Autre lui demande une bénédiction pour trouver du travail et sortir du chômage. Finalement, il a réuni la somme nécessaire. Sans qu'il ait eu besoin de travailler, Dieu lui a permis d'obtenir son billet d'avion ! Est-ce miraculeux ?

Pas du tout ! Il n'est pas resté sans rien faire. Il a fait des efforts, courant de l'un à l'autre, quémandant, promettant, suppliant. Il a fait appel à la bonté et à la pitié – et peut-être à la naïveté – des gens. Il en a énervé beaucoup et en a ému certains et ses efforts ont été récompensés. Rien qui sorte du cadre du fonctionnement normal du monde. Ses efforts n'ont pas été ceux qu'il eut fallu ; il eut mieux valu qu'il aille travailler plutôt que de mendier, mais il n'est pas resté passif ni oisif. Mais prétendre que Dieu seul lui est venu en aide n'est pas exact : ce sont ceux qui lui ont donné de l'argent qui lui sont directement venus en aide.

L'homme a l'obligation absolue d'agir dans le monde aussi longtemps qu'il en a la force. Il doit faire tout ce qui est en son pouvoir pour rendre le monde meilleur et il ne peut pas prétendre que tout est entre les mains de Dieu et que, par conséquent, il n'a rien besoin de faire. Aux yeux de rabbi Juda Halévi une telle attitude constitue une faute et une incompréhension totale de la responsabilité qui incombe à l'homme. Nous ne savons pas évaluer l'influence

de chaque action particulière sur le fonctionnement du monde, mais cela n'y change rien. Nous n'avons nullement le droit de nier notre responsabilité.

Les cas particuliers

Certains rares cas particuliers peuvent sembler contredire le principe énoncé, mais on ne peut pas s'y référer pour prétendre les généraliser.

« Ne tire pas argument de ce qui advient dans un petit nombre de cas, rarement, d'une manière fortuite et accidentelle par la perte de l'homme résolu ou le salut de l'homme insouciant et stupide… »

Il peut arriver qu'on fasse beaucoup d'efforts pour parvenir à un certain résultat et qu'il ressorte rien. Tout se passe de travers. Et il peut arriver aussi que quelqu'un ne fasse rien ou presque et que tout lui réussisse. Comment est-ce possible ? Nous n'en savons rien. Il existe des cas d'exception. Rares, mais réels. Mais on ne peut pas les généraliser et prétendre qu'ils représentent la vérité. L'homme est responsable de ses actes et ce principe est absolu et intangible.

Il y a des périodes où nous travaillons dur pour obtenir les moyens d'assurer le fonctionnement de la yéchiva et nous n'obtenons rien. D'autre fois, l'aide survient soudain, presque par surprise. Cela vient peut être nous rappeler que malgré tous nos efforts, tout vient « d'en haut » ? Et cependant, si nous n'avions rien fait du tout, il nous est parfaitement clair que nous n'aurions rien reçu du tout ! Nous avons, quant à nous, le devoir de faire ce qui dépend

de nous.

> *« Le mot sécurité a un sens clair, différent de celui du mot péril. L'homme sensé ne fuit pas un endroit sûr pour chercher refuge dans un endroit dangereux comme il s'enfuit d'un endroit dangereux vers un endroit sûr. S'il arrive qu'on soit sauvé dans un endroit dangereux, on dit que c'est un cas rare et s'il advient qu'on périsse dans un endroit sûr, on dit que c'est anormal. »*

On ne peut pas généraliser les cas particuliers isolés. Personne ne peut prétendre qu'être dans un abri est équivalent à être exposé et que les chances de survies sont les mêmes dans les deux cas. Sécurité et danger sont des notions radicalement différentes. Pourtant, il est déjà arrivé que quelqu'un soit sauvé en un lieu réputé dangereux et que quelqu'un périsse en un lieu où il aurait dû être sain et sauf.

Cela suffit-il pour décider de fuir un lieu sûr pour un lieu dangereux ? Bien sûr que non ! Une personne normale ne courra pas vers un endroit dangereux alors qu'elle se trouve à l'abri ? Et si elle se trouve en un lieu exposé, elle cherchera la première occasion d'aller se mettre à l'abri en un lieu sûr.

Nous ne pouvons pas toujours distinguer le lieu sûr du lieu dangereux. Il est déjà arrivé que des gens aient fui le dangereux pays d'Israël pour trouver refuge ailleurs et qu'ils y aient trouvé la mort. Ils ont peut-être été punis pour avoir quitté le lieu où ils avaient obligation d'être. Qui sait ? Nous ne comprenons pas les calculs célestes.

De manière naturelle, lorsque quelqu'un échappe à un danger, on appelle cela un miracle, prodige divin. Et lorsqu'il se produit une catastrophe en un lieu *a priori* sûr, on affirme qu'il s'est produit quelque chose d'anormal. Là encore il y aurait eu intervention divine.

> *« S'il arrive qu'on soit sauvé dans un endroit dangereux, on dit que c'est un cas rare et s'il advient qu'on périsse dans un endroit sûr, on dit que c'est anormal. »*

Dans un cas comme dans l'autre, le point important est que :

> *« S'armer de résolution est donc nécessaire. »*

L'homme doit faire tout son possible pour faire pencher toutes les probabilités en sa faveur.

Tout procède de Dieu

En fin de compte, tout procède de Dieu, soit directement soit par enchaînement indirect.

> *« Parmi les causes de la résolution on doit compter ma doctrine, pour celui qui y croit, et parmi les causes de l'inaction on doit compter la doctrine qui contredit la première. Mais tout remonte jusqu'à Dieu par enchaînement. »*

Le *'Haver* fait bien remarquer au Kouzari que ses propos ne sont en aucune façon hérétique, puisque les causes naturelles et fortuites remontent à Dieu par enchaînement. Tout ce qui se produit dépend en fin de

compte de Dieu, mais cela n’empêche pas que l’homme doive faire ce qui dépend de lui. Il doit prendre ses responsabilités et contribuer à rendre meilleure la réalité.

La réalité qui fonctionne selon les lois de la nature ne permet pas de voir de façon immédiate la main de Dieu ; nous comprenons que nous devons agir pour combler nos manques par toutes sortes de « causes intermédiaires ». Par contre, les miracles et les prodiges, qu’ils soient dévoilés ou cachés, se manifestent en tant qu’action immédiate de Dieu :

> *« Ce qui se produit par un pur décret divin, prodiges et miracles, se passe de causes intermédiaires. »*

Dans ces cas là, nos actes n’ont pas d’influence sur ce qui se passe, bien qu’il arrive que les miracles aussi requièrent une intervention humaine :

> *« Il est possible qu’on doive y recourir [pour expliquer certains phénomènes, par exemple] le fait que Moïse ait été préservé de la faim pendant quarante jours alors qu’il ne s’était pas muni de vivres, la destruction des soldats de Sennachérib sans cause manifeste. »*

Un des miracles qui se sont produits lors de la guerre du Kippour a été la retraite de l’armée syrienne arrivée sur le Golan au dessus de Tibériade. Elle a soudain rebroussé chemin sans raison sans même avoir tiré un seul coup de feu. Un de mes élèves qui servaient dans l’armée à cette époque a raconté qu’une semaine après la guerre une

rencontre a eu lieu avec l'officier supérieur commandant ce secteur. Il a parlé avec stupeur du grand miracle qui s'est produit. Six mois plus tard, le même officier est venu parler à ses soldats mais cette fois, il a expliqué les raisons pour lesquelles les Syriens avaient rebroussé chemin.

Quelles que soient ses explications, il est clair que la raison donnée la première fois est la bonne. Après coup, toutes sortes de détails étaient de nature à occulter le miracle, mais à vif, il avait clairement perçu qu'un miracle s'était produit. Par la suite, il a oublié…

Avant la guerre des Six jours, on a creusé des centaines de tombes dans la région de Tel Aviv pour toutes les victimes présumées de la guerre à venir. Dieu merci, il n'y a pas eu beaucoup de victimes civiles et le salut divin fut rapide comme un clin d'œil. Ceux qui ne veulent pas voir le miracle affirmeront qu'il n'y en a pas eu. L'intelligence des chefs et la vaillance des soldats sont seules en cause. Depuis le récit du livre d'Esther, les grands miracles se revêtent des habits de la nature, mais cela ne signifie pas que les miracles ont disparu. Le commentaire des Tossafistes[24] fait valoir que lorsque quelque chose qui n'aurait pas dû se produire se produit quand même, cela signifie qu'il y a eu un miracle. Tout ce qui s'écarte du fonctionnement naturel, en bien ou en mal, est absolument divin.

Deux modes d'action

Il existe deux modes d'action : concrète et spirituelle

Dans la suite de ce paragraphe, une phrase

[24] T.B. *Ketouboth* 30a, « Tout… »

intéressante a donné lieu à deux commentaires que j'ai relevés. Pour l'un, cette phrase se rapporte à ce qui a été dit précédemment et pour l'autre il faut la relier à ce qui va suivre. Voici d'abord la phrase :

> *« mais les dispositions spirituelles, c'est-à-dire la connaissance des secrets de la Thora pour qui les connaît et en a acquis la sagesse, sont utiles : ils procurent le bien et repoussent le mal. »*

Rabbi Juda Halévi écrit que les dispositions, c'est-à-dire les préparatifs spirituels, prières, étude de la Thora, approfondissement de ses secrets, sont utiles. En quoi sont-ils utiles ? Comment se manifeste leur utilité ?

Première explication :

Elle rapporte l'utilité à ce qui a été dit précédemment :

> *« Ce qui se produit par un pur décret divin, prodiges et miracles, se passe de causes intermédiaires… mais par des causes divines qui ne sont pas des causes pour nous parce que nous les ignorons. Dans ces cas-là on dit que si le décret est vrai, le zèle est absurde car alors les dispositions ne servent pas ; j'entends des dispositions sensibles… »*

Il existe des situations dans lesquelles des efforts de notre part n'ont aucun sens. Il a décidé ce qu'Il a décidé et rien de ce que nous tenterions de faire n'y changera rien. Ce sont des situations miraculeuses, où la main de Dieu agit de manière évidente. Mais cela n'est vrai que des efforts

sensibles, physiques, matériels. Le salut miraculeux n'est pas le résultat de nos efforts mais de Sa décision.

> *« mais les dispositions spirituelles, c'est-à-dire la connaissance des secrets de la Thora pour qui les connaît et en a acquis la sagesse, sont utiles : ils procurent le bien et repoussent le mal. »*

Contrairement aux efforts matériels, les efforts spirituels, eux, ont une effectivité. Ils renforcent le bien et repoussent le mal. Servir Dieu par l'étude de la Thora, par la *téchouva* et les bonnes actions est toujours efficace dans le monde de Dieu. Rabbi Juda Halévi souligne que même lorsque tout est divin, la place de l'homme n'est pas laissée vide et qu'il a le pouvoir d'agir sur la décision divine.

Cette explication est vraiment merveilleuse ; elle est très, très belle et renforce. D'année en année, lors de la prière *Ounetané Toqef* à Yom Kippour, nous déclarons avec force que « la *téchouva*, la prière et la charité écartent la nuisance du décret ». Il y a une différence entre la part humaine et la part divine. L'homme doit agir pour assurer sa subsistance et celle de sa famille, il doit faire l'armée et combattre à la guerre ; il doit veiller à se nourrir convenablement, à pratiquer une saine activité physique, à avoir une saine hygiène de vie, etc. La part divine, celle qui s'exerce directement par Sa volonté, n'est pas influencée par l'action matérielle de l'homme, maie elle peut l'être par sa conduite spirituelle : le rôle de l'homme est ici d'étudier la Thora, de prier et de pratiquer les *mitzvoth*. Cette phrase délivre deux messages importants :

D'abord, ne te dis pas « ma force et la puissance de ma main m'ont procuré ce succès » (Deutéronome VIII, 17). Tout ne dépend pas que de toi. N'oublie jamais que « c'est Hachem ton Dieu qui te donne la force de remporter des succès. »

Ensuite, tu as le pouvoir d'agir sur ces aspects de la réalité qui relèvent de ta responsabilité : celle où le libre arbitre peut s'exercer. Là, tu dois faire tout ce qui est en pouvoir. Mais là où ton pouvoir et ta responsabilité s'arrêtent, la part divine du réel, ton influence ne passe pas par des efforts matériels, mais par une élévation spirituelle, la Thora et les *mitzvoth*.

Deuxième explication

La deuxième explication relie cette phrase à ce qui suit :

> *« mais les dispositions spirituelles, c'est-à-dire la connaissance des secrets de la Thora pour qui les connaît et en a acquis la sagesse, sont utiles : ils procurent le bien et repoussent le mal.*
>
> *Lorsque, dans les cas où jouent les causes intermédiaires, l'homme s'est armé de résolution, après s'en être sincèrement remis à Dieu pour tout ce qui lui échappe, il réussira et ne subira pas d'échec. »*

D'après cette explication, il y a un lien entre le niveau spirituel de l'homme et la manière dont s'exerce sur lui la Providence divine. Plus l'homme est *tzadiq* – juste – et proche de Dieu, et plus Sa Providence s'accroit. Rabbi Juda Halévi s'adresse à l'homme zélé et lui dit : sache que dans

certains cas, ce n’est pas ton seul zèle qui déterminera ce qui se produira ; toutes tes conduites seront prises en compte dans l’évaluation divine.

La différence entre les deux explications tient à la compréhension de la nature de l’effort spirituel.

Pour la première explication, l’effort spirituel agit sur la part divine de la réalité ; il est de nature à intervenir pour écarter un décret néfaste et éveiller la compassion divine pour assurer un salut. Pour la seconde explication, il agit sur l’homme lui-même et sur la Providence divine qui s’exerce à son égard de manière particulière au jour le jour. L’étude de la Thora, la foi en Dieu rajoute du bien et repoussent le mal.

> *« Lorsque, dans les cas où jouent les causes intermédiaires, l’homme s’est armé de résolution, après s’en être sincèrement remis à Dieu pour tout ce qui lui échappe, il réussira et ne subira pas d’échec. »*

L’homme qui fait tous les efforts pour ce qui dépend de lui et en même temps s’en remet à Dieu sachant qu’il existe des dimensions suprêmes qui le dépassent découvrira que Dieu le protège et exerce à son avantage un surplus de Providence. Cela dit, il est rigoureusement interdit à l’homme de se mettre en danger en mettant sa confiance en Dieu. Ce serait transgresser l’interdit : « Vous ne mettrez pas Hachem votre Dieu à l’épreuve. » (Deutéronome VI, 16)

> *« Mais se placer dans une situation véritablement périlleuse en s’abandonnant à Dieu*

> *tombe sous le coup de l'interdiction : "Vous n'éprouverez pas Hachem votre Dieu." »*

Il arrive que l'on puisse se mettre en danger pour accomplir une *mitzva* ; mais en dehors de ces cas là, c'est évidemment interdit. Existe-t-il des cas où l'homme aurait obligation de se mettre en danger ?

Le Talmud (Sanhédrin 73a) enseigne :

> *« d'où apprend-on que celui qui voit son prochain se noyer dans la rivière ou une bête féroce l'entraîner ou des brigands l'attaquer a l'obligation de le sauver ? C'est à ce sujet que le verset (Lévitique xix, 16) dit : "Ne reste pas indifférent au sang de ton prochain." »*

Lorsqu'un homme est en danger, on doit tout faire pour le sauver ; à plus forte raison lorsqu'il s'agit de sauver la collectivité d'Israël tout entière. Dans de tels cas, celui qui s'abstient de porter secours à son prochain transgresse l'interdit « ne reste pas indifférent au sang de ton prochain ». Il existe une intéressante controverse chez les décisionnaires quant aux limites de l'interdit. Certains considèrent que l'homme doit courir un risque (« danger éventuel ») pour sauver son prochain d'un danger certain et d'autres contestent.

Le Talmud de Jérusalem rapporte un cas dont il ressort qu'il est obligatoire de sauver quelqu'un même s'il faut pour cela courir un risque.

Le commentaire Beit Yossef de rabbi Yossef Qaro sur le *Tour* cite le Talmud de Jérusalem, mais dans son

Choul'han 'Aroukh ('Hochen Michpat 426), rabbi Yossef Qaro cite le Talmud de Babylone sans plus et sans référence à la question du danger :

> *« celui qui voit son prochain se noyer dans la mer ou des brigands l'agresser ou une bête féroce l'attaquer et qu'il a la possibilité de le sauver, lui-même ou en en payant d'autres pour le sauver, et qu'il ne l'a pas fait… il a transgressé "ne reste pas indifférent au sang de ton prochain". »*

Pourquoi les propos du Talmud de Jérusalem n'ont-ils pas été cités dans le *Choul'han 'Aroukh ? L'exigence halakhique à l'égard d'autrui disparaît-elle lorsque les efforts en ce sens risquent de mettre le sauveteur en danger ? Un décisionnaire, le SMA* ('Hochen Michpat 426, 2 in fine), écrit qu'étant donné que les Anciens (le rav Elfassi, Maïmonide, rabbénou Acher et le Tour) n'ont pas tranché dans le sens du Talmud de Jérusalem, ses propos n'ont pas été rapportés dans le *Choul'han 'Aroukh*. Autrement dit, on n'est pas tenu de courir un risque pour sauver son prochain.

Certains expliquent autrement. En effet, le Beit Yossef cite le Talmud de Jérusalem sans aucune réserve. D'après eux, toute tentative de sauver son prochain « se noyant, etc. » comporte un certain risque. L'obligation de courir ce risque est impliquée dans le fait même d'en parler ; il en résulte que le *Choul'han 'Aroukh* ne conteste pas l'enseignement du Talmud de Jérusalem.

Il semble que la question dépende du niveau de chacun. Il est certain qu'en vérité il serait juste de courir un risque pour sauver son prochain, mais on ne peut pas

l'exiger de tous. Ce n'est donc pas une obligation absolue. Je pense que les choses n'ont pas été explicitement écrites dans le *Choul'han 'Aroukh* afin de ne pas impliquer celui qui n'en serait pas capable. Mais il n'a pas non plus été dit que la halakha ne suit pas le Talmud de Jérusalem car c'est bien évidemment la conduite souhaitable.

Paragraphe 20 (fin)

Les paragraphes 20 et 21 traitent de questions fondamentales et constituent en fait la clôture du livre tout entier[25]. Le paragraphe 20 a traité de la tension entre la volonté divine et le libre arbitre de l'homme. Le paragraphe 21 traite quant à lui du problème du malheur du juste et du bonheur du méchant.

Cette question préoccupe tout penseur croyant et Maïmonide y a consacré plusieurs pages du *Guide des Égarés*. À l'affirmation catégorique du Deutéronome (xxxii, 4) *« Dieu digne de confiance, sans iniquité, Il est juste et droit »* s'oppose un quotidien qui témoigne jour après jour d'injustices criantes et le fossé apparent entre la foi et la réalité pose de graves problèmes. Au terme des cinq livres du Kouzari, au moment de conclure, rabbi Juda Halévi en relève le défi.

Résumé du § 20

Les analyses du paragraphe 20 constituent l'arrière plan nécessaire à la solution du problème

Dieu a créé le monde et a déterminé les lois de son fonctionnement. Certaines choses procèdent directement de Lui, mais pas toutes. La nature, le « hasard » et la libre

[25] La traduction d'Even Chmouel comporte un bref paragraphe 21 qui ne figure pas dans la traduction d'Ibn Tibbon, décalant la numérotation de toute la suite. Les paragraphes 21 et suivants apparaissent dans la traduction d'Ibn Tibbon sous le titre « Conclusion du livre », mais nous avons préféré suivre l'édition d'Even Chmouel et traiter le paragraphe 21 à part de la « Conclusion » proprement dite.

volonté de l'homme sont à l'origine de beaucoup d'événements. Les actes de l'homme ne sont pas ceux de Dieu puisqu'aussi bien Il a voulu que l'homme agisse librement et soit responsable de ses actes. Les différents niveaux de la réalité se rencontrent et interagissent. Comprendre que le monde n'est pas directement et à tout instant dirigé par Dieu et que les clés de sa gestion ont été confiées à l'homme explique bien des choses.

À la fin du paragraphe 20, rabbi Juda Halévi revient sur l'ensemble de sa description en se plaçant à un point de vue différent : il énumère six prémisses à la lumière desquelles nous devons nous orienter dans le monde. Ces prémisses éclairent les rapports entre Dieu et l'homme.

Première prémisse – la perfection divine

La reconnaissance de la perfection divine est le fondement de la foi du croyant

Le principe initial de la première prémisse est l'absolue perfection de Dieu ; aucun des défauts que nous pouvons constater dans le monde n'est susceptible de diminuer en quoi que ce soit cette perfection et ne peut entamer notre foi à son sujet. Ces défauts ont une origine autre que Lui ; ils font l'objet des prémisses suivantes.

> *« La première prémisse sur laquelle se fonde cette doctrine est de reconnaître qu'il existe une Cause Première, qu'elle est Sage et qu'il n'y a rien de vain dans ses œuvres mais qu'elles sont toutes produites avec sagesse et avec ordre et qu'elles ne sont viciées par aucun défaut. Cette prémisse est*

déjà établie dans les esprits à partir de l'observation de la majeure partie de la création divine et de ce qui s'enracine profondément dans l'âme de celui qui réfléchit au point qu'il reconnaît qu'il n'y a dans Ses œuvres aucun défaut. S'il lui semble pourtant qu'il existe en elles quelque défaut, sa foi n'en est pas troublée pour autant, mais il attribue son sentiment à sa sottise et à la faiblesse de sa compréhension. »

Deuxième prémisse – les causes intermédiaires

La deuxième prémisse consiste en la reconnaissance de l'existence de causes intermédiaires

« La deuxième prémisse est la reconnaissance du fait qu'il existe des causes intermédiaires qui ne sont pas des causes efficientes mais des causes matérielles ou instrumentales. […] on ne peut pas se passer de reconnaître l'existence des causes intermédiaires. »

Le deuxième principe fondamental est de reconnaître que la foi en Dieu Tout-puissant et Créateur de tout n'implique pas de croire qu'Il dirige son monde de manière immédiate : au contraire, le monde est en grande partie géré sur le mode des enchaînements, par des causes intermédiaires comme cela a été expliqué ci-dessus. Ce point est d'une très grande importance.

Troisième prémisse – autonomie de la Création

Le Saint-béni-soit-Il a octroyé au monde tous ce dont il a besoin pour subsister et fonctionner de la meilleure manière possible

« La troisième prémisse consiste à reconnaître que Dieu a donné à chaque matière la meilleure et la mieux appropriée des formes qu'elle puisse recevoir. Il est bienfaisant et ne prive aucun être de Sa générosité, de Sa sagesse ni de Son gouvernement. [...] Aussi n'es-tu pas fondé à dire : « Pourquoi ne m'a-t-Il pas créé ange ? », pas plus que le ver n'est fondé à dire : « Pourquoi ne m'a-t-Il pas créé homme ? »

Le troisième principe de la foi souligne le fait que Dieu a créé un monde essentiellement bon et qu'Il y a mis toutes les conditions nécessaires au fonctionnement et au développement de chaque créature.

Il a donné à l'homme l'énergie vitale, à la pierre la résistance lui permettant de durer et Il a implanté dans le chien, dans l'oiseau et dans la fourmi tous les éléments nécessaires à leur existence individuelle et au maintien de leur espèce. La création est bonne, comme en témoigne la Thora au terme de l'œuvre des six jours (Genèse I, 31) : *« Dieu vit tout ce qu'Il avait fait et voici, c'était éminemment bien ! »* Chaque créature a été formée avec sagesse et discernement de la manière exactement appropriée à son existence : *« Sa Sagesse qui se manifeste dans la puce et le moustique, par exemple, n'est pas inférieure celle de l'agencement des Sphères Célestes. »*

Alors se pose la question : s'il en est ainsi, comment

est-il possible que tant de choses au monde soient imparfaites à ce point ?

Comment concilier les données de la foi avec celles que nous impose l'observation de la réalité ? La réponse se trouve dans le principe de la liberté. La perfection existe essentiellement en puissance. Mais Dieu ayant octroyé à l'homme le libre arbitre, il est au pouvoir de l'homme d'agir sur le monde pour le bien et pour son contraire.

L'observation de l'ordre naturel a conduit les philosophes à la croyance en l'« Intellect Agent ». La nature ne pouvait être le fruit du hasard. Elle devait son existence à une sagesse infinie qu'ils ont appelée « Dieu ». Rabbi Juda Halévi précise : cette sagesse n'est pas Dieu Lui-même, mais Son œuvre. La croyance au fait que Dieu a implanté cette sagesse divine dans le monde est en soi un principe de la foi.

Conclusion provisoire

Les trois premiers principes de la foi : Dieu parfait et Tout-puissant ; existence des causes intermédiaires par lesquelles passe le gouvernement du monde ; le monde créé est bon.

Un souvenir d'enfance : je me souviens que lorsque j'étais enfant ma terrasse de notre maison a été envahie par de petites fourmis qui nous causaient bien des désagréments. Nous avons acheté à la pharmacie une petite boîte contenant un insecticide spécial. Les fourmis étaient toutes attirées vers la boîte pour manger cette matière appétissante et au bout de deux jours, il n'y avait plus de

petites fourmis. C'est alors que les grandes sont arrivées…

Le monde fonctionne *a priori* selon un merveilleux équilibre entre les créatures. Chaque chose a une valeur en soi et des conditions d'existence propres, telles qu'elles lui ont été fixées par Dieu au moment de sa création. Une sagesse et un équilibre parfait existent aussi dans l'ensemble de l'univers, que nous ne sommes pas toujours à même de comprendre.

Quatrième prémisse – les niveaux d'être du monde

Le monde est structuré en différents niveaux successifs

La quatrième prémisse est étroitement liée à des principes que rabbi Juda Halévi a exposés dans le Livre Premier, à savoir que le monde est structuré en niveaux d'êtres hiérarchiques de bas en haut.

> *La quatrième prémisse est la nécessité de reconnaître que les existants sont hiérarchisés. Ceux qui possèdent sensibilité, appréhension et perception sont supérieurs à ceux qui en sont dépourvus, parce qu'ils sont proches du niveau de la Cause Première qui est l'intellect même. Le végétal le plus vil est supérieur par le rang au plus noble des minéraux, le plus vil des animaux est supérieur par le rang au plus noble des végétaux, le plus vil des hommes est supérieur par le rang au plus noble des animaux. De même le plus vil des adeptes de la Thora divine est d'un rang plus noble que le plus noble des païens, car la Thora qui vient de Dieu octroie à l'être le*

comportement et les dispositions des anges, auxquels on ne peut atteindre par l'étude. »

Le rang le plus significatif pour nous, 'est celui d'Israël par rapport aux nations du monde. Dans le Livre I, rabbi Juda Halévi a développé l'idée que la différence entre Israël et les nations était une différence de nature. C'est ainsi que le Saint-béni-soit-Il avait décidé de créer Son monde et il n'y a pas lieu de demander : « pourquoi ? ». Nous devons reconnaître ces différences et assumer le fait qu'Israël ait été choisi, qu'il soit le peuple qui a reçu la Thora et les *mitzvoth*. C'est un point fondamental dans la conception du monde de rabbi Juda Halévi.

Des différences de niveau, il en existe aussi au sein du peuple d'Israël. Le prophète ou le Juste se situent en haut de l'échelle, mais la dimension divine est tapie en chaque Juif, qui lui permet de s'élever de niveau en niveau dans le service divin jusqu'à même devenir digne de la prophétie.

Cinquième prémisse – importance des remontrances

La cinquième prémisse est surprenante. Rabbi Juda Halévi nous met en présence d'une notion nouvelle qui apparaît dans le livre pour la première fois :

« La cinquième prémisse est que les âmes des auditeurs sont sensibles aux remontrances lorsqu'elles sont portées par des mots convenables. En vérité, la remontrance est toujours efficace, même si elle ne détourne pas le rebelle de faire le mal, elle allume en son âme une étincelle et il prend conscience de sa mauvaise

conduite : c'est l'élément initial du repentir. »

Rabbi Juda Halévi souligne l'importance de la remontrance. Les hommes en subissent l'influence, que ce soit immédiatement ou lentement, dans la durée. Il est donc souhaitable de parler avec quelqu'un qui a trébuché et de tenter de le ramener au bien. Même s'il semble que la remontrance ait été sans effet, elle laisse une trace dans le cœur et entrainera, à terme, le repentir.

Pourquoi la remontrance ?

Pourquoi rabbi Juda Halévi a-t-il décidé d'inclure la remontrance parmi les six prémisses de la foi clôturant le livre du Kouzari ?

La notion du repentir, de la *téchouva*, n'a pas fait jusqu'ici son apparition dans le livre du Kouzari. À la différence de Maïmonide ou du rav Kook qui ont abondamment écrit à son sujet, tant sur le plan halakhique que conceptuel. Maïmonide a lui consacré dix chapitres dans le *Livre de la Connaissance*. Dans l'introduction aux *Lumières de la Téchouva*, le rav Kook a écrit qu'elle fait l'objet de toutes ses préoccupations et que toutes ses pensées y sont exclusivement consacrées.

À présent, alors qu'il établit les fondements de la foi, rabbi Juda Halévi considère que le moment est venu pour lui de nous donner une grande leçon dans le domaine de la *téchouva*. Ayant approfondi les différents niveaux de la réalité, nous aurions pu croire par erreur que le monde n'était pas susceptible de changement, de progrès. Si c'est cela que vous avez compris, dit rabbi Juda Halévi, c'est que vous n'avez rien compris du tout ! Chacun d'entre vous

porte une énorme responsabilité : vous devez progresser et faire progresser le monde. Vous devez vous élever de niveau en niveau et élever le monde avec vous. L'importance de l'homme dans le monde s'en trouve intensifiée de manière extraordinaire. Le traité Chabbat (page 55a) rapporte un midrach qui met en évidence la nécessité absolue des remontrances, même lorsqu'il semble qu'elles seront totalement inutiles.

> *« Rabbi A'ha fils de Rabbi 'Hanina a déclaré : une bonne mesure exprimée par la bouche du Saint béni soit-Il n'a jamais été changée en mal à l'exception de cette chose-là* [= la remontrance]. *En effet, il est écrit (Ezéchiel IX, 4) : "Hachem lui dit (à l'ange Gabriel) 'passe au milieu de la ville, au milieu de Jérusalem et tu traceras un signe sur le front des Justes qui soupirent et gémissent au sujet de toutes les abominations commises en son sein.'*
>
> *Le Saint béni soit-Il avait ordonné à l'ange Gabriel : va inscrire sur le front des Justes un signe écrit à l'encre, pour que les anges destructeurs que Je veux envoyer contre la ville n'aient pas prise sur eux, et sur le front des méchants un signe tracé avec du sang, pour que les anges destructeurs aient prise sur eux.*

Le Saint-béni-soit-Il a décidé de punir les méchants en Israël mais, pour les distinguer d'avec les Justes, Il a ordonné à l'ange Gabriel de marquer le front des Justes d'un signe à l'encre et le front des méchants d'un signe de

sang. Les anges destructeurs sauront ainsi frapper les uns et épargner les autres. Mais c'était sans compter avec l'intervention de l'attribut de Rigueur.

> *L'attribut de justice rigoureuse dit devant le Saint béni soit-Il : Maître du monde, quelle est la différence entre les premiers et les seconds ? Il lui répondit : les premiers sont des Justes parfaits et les seconds de parfaits méchants. L'attribut de Justice dit devant Lui : Maître du monde, les Justes auraient dû faire aux méchants des remontrances au sujet de leurs abominations et ils ne l'ont pas fait. Il lui dit : il est patent et connu devant Moi que même si les Justes avaient émis des remontrances, les méchants ne les auraient pas acceptées de leur part. L'attribut de Justice Lui répliqua : Maître du monde, même si c'était patent devant Toi, eux le savaient-ils ?*

L'attribut de Rigueur n'accepte pas la distinction entre les Justes et les méchants. Les Justes ont fauté en n'essayant pas de corriger les méchants en leur faisant prendre conscience de leurs méfaits par des remontrances. Le Saint-béni-soit-Il peut bien leur trouver des excuses : Lui sait que les méchants n'auraient pas tenu compte des remontrances. Mais l'absolue rigueur de la Justice rejette l'argument : les Justes, eux, ne savaient pas si leur remontrances seraient ou non efficaces et ils devaient donc tout tenter et ils ne l'ont pas fait. Ils sont donc aussi responsables que les méchants du mal qui a été fait.

Le midrach s'achève sur une note dramatique :

l'attribut de Rigueur l'a emporté. Le Saint-béni-soit-Il va maintenant permettre que les Justes partagent le sort des méchants.

Le midrach touche certes à des profondeurs où nous ne nous aventurerons pas. Qu'il nous suffise de noter, dans le cadre de notre sujet, l'importance extrême de la remontrance et l'immense responsabilité de l'homme : il ne peut jamais se retrancher dans les quatre coudées de sa vertu ; il doit toujours chercher à influencer positivement son entourage.

Le rôle du temps

Il peut parfois se passer beaucoup de temps avant que l'effet des remontrances se manifeste

Contrairement aux paroles que le midrach met dans la bouche du Saint-béni-soit-Il : *« il est patent et connu devant Moi que même si les Justes avaient émis des remontrances, les méchants ne les auraient pas acceptées de leur part »,* rabbi Juda Halévi affirme qu'en général les remontrances sont efficaces. Même lorsqu'il nous semble n'avoir rien fait par nos remontrances, nous ne pouvons pas savoir de quelle manière les choses finiront par évoluer, quelle étincelle nos paroles auront ranimée dans le cœur de notre interlocuteur.

Mon fils est allé en France il y a deux ans pour parler à des jeunes en terminale dans un lycée juif de Paris. Il leur a parlé de l'importance de l'étude de la Thora, sur la valeur d'Eretz Israël, sur l'importance de venir en Israël et d'y étudier la Thora. Il y a quelques jours, mon fils a reçu un

courriel émouvant de l'un de ses auditeurs d'alors. Il écrit qu'en son temps il n'avait pas attaché beaucoup d'importance à ce qu'il entendait. On peut être juif religieux en France, se disait-il. Il n'y a aucune raison de partir étudier en Israël plutôt qu'ailleurs.

Entre temps, il a redoublé la terminale pour améliorer ses notes du bac, et entrepris des études supérieures. Peu de temps après, les traces de la rencontre ont commencé à se réveiller. « Je me souviens, écrit-il, de ce que vous avez dit il y a deux ans. Maintenant, je comprends tout à coup combien vous aviez raison. Je veux venir en Israël étudier à la yéchiva. »

Deux ans après que les choses aient été dites, elles ont finalement porté leur fruit. Je me souviens d'avoir moi-même visité cette école. Lorsque j'ai constaté qu'aucun élève n'était venu de là-bas étudier à la yéchiva, je me suis dit que ces voyages étaient inefficaces. Et voilà que nous constatons que nos efforts n'ont finalement pas été inutiles. La cinquième prémisse est donc très importante car elle comble un manque : la puissance de la *téchouva* provoquée par la remontrance. L'extraordinaire capacité de l'homme de changer et d'influencer son entourage.

Sixième prémisse – le libre-arbitre

L'homme possède un libre-arbitre et le pouvoir d'agir sur le monde, bien que sa liberté soit limitée

« La sixième prémisse est que l'homme trouve en lui-même le pouvoir de faire le mal et d'y renoncer, lorsqu'il s'agit de choses qui lui sont

> *possibles. Quant à celles qui lui sont impossibles, elles ne le sont que par l'absence des causes intermédiaires ou bien parce qu'il les méconnaît. »*

Chez rabbi Juda Halévi comme chez Maïmonide, le libre arbitre de l'homme est un principe fondamental. Il donne sens à la Création, lorsqu'on comprend que les hommes ne sont pas des pièces d'un jeu d'échecs aux mouvements déterminés d'avance par des règles rigides et limitatives. Que ce sont des créatures capables d'agir sur la réalité. Mais à la différence de Maïmonide, qui affirme qu'un homme peut être aussi Juste que Moïse ou aussi mauvais que Bile'am, la position de rabbi Juda Halévi est plus nuancée. Rabbi Juda Halévi indique que la liberté de l'homme est limitée car elle dépend de ses capacités et de son histoire personnelles. Tous les hommes n'ont pas les mêmes qualités et les mêmes compétences et tous ne sont pas également capables de remporter les mêmes succès.

Cette idée se relie à celle des niveaux d'être décrits dans la quatrième prémisse. Le degré de libre-arbitre de l'homme dépend de son niveau d'humanité. Nous devons donc nous abstenir de juger notre prochain car nul ne sait où commence et où finit la liberté d'autrui. J'imagine que nos Pères n'avaient aucun penchant pour le vol et ils ne méritent donc aucune médaille pour s'en être abstenus. Leur liberté a dû se mesurer à des enjeux autrement importants. Abraham, au temps de la famine, a dû décider s'il devait ou non descendre en Égypte ou rester dans le pays et compter sur Dieu pour assurer sa subsistance.

Moïse a dû décider chaque fois de nouveau s'il devait adresser des reproches à Israël ou en supporter la charge malgré ses révoltes répétées.

Rabbi Juda Halévi donne l'exemple de deux joueurs d'échecs. Le vainqueur sera normalement le plus intelligent. Mais cela n'ira pas sans efforts de sa part. S'il ne se concentre pas convenablement sur son jeu, il risque bien de perdre. Toutefois, en principe, la victoire lui est naturellement acquise.

Au début du paragraphe 20, rabbi Juda Halévi a prouvé que celui qui prétend que le monde est exclusivement dirigé par Dieu et que les efforts de l'homme sont vains, ne croit pas vraiment à ce qu'il dit. En effet, son affirmation ne l'empêche pas d'aller travailler pour assurer sa subsistance, ni de faire toutes sortes de choses pour garantir son bien être et sa propriété. Il paye des assurances, installe des alarmes, va chez le médecin, achète des médicaments. Si tout dépend de Dieu seul, toutes ces dépenses sont inutiles et superflues. À présent, rabbi Juda Halévi avance encore d'un pas et transforme la nécessité de l'effort en principe fondamental de la foi. En principe fondamental de la compréhension du monde. Il est impossible de comprendre le monde si le principe du libre-arbitre n'est pas seulement admis, mais affirmé comme expressément voulu par Dieu. Ce qui implique donc du même coup la reconnaissance de la responsabilité de l'homme dans la marche du monde.

À la fin de la sixième prémisse, après s'être longuement étendu sur l'importance du libre-arbitre, après

avoir expliqué que celui qui sait faire un bon usage des facultés naturelles qui lui ont été octroyées par Dieu peut réaliser ainsi de grandes choses, réussir, mener et vaincre, rabbi Juda Halévi ajoute la chose la plus importante de toutes : ne pas oublier à qui est due cette capacité de réussite. *« Rappelle Hachem ton Dieu qui te donne la force de réussir ! »*

> *« Malgré tout, c'est à la Cause Première que tout est rapporté à la manière que nous avons indiquée… »*

Ne crois pas que la responsabilité de l'homme et sa capacité d'agir sur la réalité relèguent Dieu hors du monde. Ce n'est pas le cas ! Tout est rapporté à la « Cause Première » au travers des enchaînements et des causes intermédiaires.

Rabbi Juda Halévi rappelle qu'à la sortie d'Égypte et aux temps de splendeur d'Israël, lorsque la Présence divine résidait dans toute sa gloire de façon dévoilée au sein du peuple, le gouvernement divin était dominant et il était concrètement possible d'en percevoir les effets. En ces temps-là, l'« intention première » – la première des quatre modes d'intervention (divine, naturelle, accidentelle et par libre volonté) – était le mode principal dont les effets étaient perceptibles :

> *« Mais ce qui est d'intention première, ce sont les événements survenus chez les Enfants d'Israël, aussi longtemps que la Présence Divine a résidé parmi eux. »*

Que s'est-il passé ensuite ? Rabbi Juda Halévi écrit à ce sujet des choses bouleversantes :

> *« Après cette période, c'est une question qui soulève des difficultés, sauf dans le cœur des croyants, de savoir si les événements au sein du peuple d'Israël sont voulus par Dieu d'intention première ou s'ils procèdent de causes astrales ou fortuites. »*

Lorsque la Présence divine s'est occultée, des doutes ont commencé à se faire jour. Les événements sont-ils voulus par Dieu, sont-ils dus aux aléas de l'existence ou au fonctionnement aveugle de la nature ? Sont-ils le résultat de la liberté humaine ? Pour les croyants, il ne faisait pas de doute que c'était encore et toujours la divine Providence qui était à l'œuvre, mais comment en convaincre le peuple désorienté ?

> *« Il n'y a pas d'argument décisif, mais cependant il est préférable de tout rapporter à Dieu, surtout les grandes choses comme la mort, la victoire et la guerre, la bonne et la mauvaise fortune et tout ce qui leur ressemble. »*

Rabbi Juda Halévi conclut qu'il est préférable de tout rapporter à Dieu, en particulier les « grandes choses », celles qui ont un effet majeur sur le sort des hommes tant individuel que collectif.

Une conclusion troublante

Après tant de pages consacrées à souligner l'importance du libre-arbitre de l'homme et la nécessité de reconnaître l'existence et le rôle des

causes intermédiaires, rabbi Juda Halévi semble se dédire et affirmer à présent que tout vient de Dieu !?

Pour comprendre cela, rappelons ce que rabbi Juda Halévi explique concernant la différence essentielle entre la prière individuelle et la prière collective :

> *« Les Avoth et les guévouroth doivent précéder la Qédouchath ha-Chem. [Ensuite] on commence à demander à Dieu ce dont on a besoin en s'englobant au sein de tout Israël. Une prière, en effet, n'est exaucée que lorsqu'elle est faite pour la communauté ou dans la communauté, ou encore par quelqu'un qui aurait la même valeur que la communauté ; mais il n'en existe plus de notre temps. »*

La prière centrale de la liturgie, la *'amida*, ne vise pas à combler des besoins privés, à moins qu'ils ne soient inclus dans les besoins collectifs, ainsi que cela ressort du texte même de la *téfila*. La prière est exaucée en tant qu'elle est celle de la collectivité. La prière de la collectivité, ou celle – par exemple – de Moïse qui est équivalent à tout Israël, et dont la prière s'élève grâce au poids de la collectivité.

Cela surprend le roi qui demande :

> *« Et pourquoi donc ? La solitude n'est-elle pas meilleure pour l'homme ? Il parviendrait à une pureté plus grande et sa pensée serait plus disponible... »*

Un homme, pourtant, se concentre mieux lorsqu'il s'isole et que rien ni personne ne vient déranger sa relation

avec son Dieu !? Le *'Haver* lui répond : tu te trompes ; la prière collective est préférable de bien des points de vue :

> *« La prière en commun a plusieurs avantages. D'abord, la communauté ne demande jamais rien dans sa prière qui implique un tort pour un particulier ; en revanche, un individu peut demander dans sa prière quelque chose qui pourrait faire du tort à d'autres individus. »*

Nous avons fait état au Livre III de la demande formulée par quelqu'un auprès du rav Auerbach de gratifier son fils d'une bénédiction afin qu'il réussisse dans le concours biblique auquel il devait participer. Le rav Auerbach a refusé : il ne peut y avoir qu'un seul gagnant dans un tel concours et pourquoi bénirait-il l'un des concurrents au détriment des autres ?

La prière d'un individu qui demande quelque chose à son avantage alors que cela peut nuire à un tiers n'est pas une prière convenable. La prière de la communauté est exempte d'un tel danger. *« La communauté ne demande jamais rien dans sa prière qui implique un tort pour un particulier. »*

Collectivité et individualité

> Le gouvernement de la collectivité est différent du gouvernement de l'individu.

Il y a une différence entre ce qui arrive à la collectivité d'Israël et le sort des personnes individuelles. Même au temps où la Présence divine était dévoilée, les individus devaient se conduire en tenant compte des lois de la nature

et des réactions possibles des hommes face à leurs initiatives :

Le prophète Samuel lui-même – l'un des plus grands ! – n'a pas voulu compter sur un miracle. Lorsque Dieu lui a ordonné d'aller à Bethléem oindre David roi d'Israël à la place de Saül, Samuel craint pour sa vie et le dit (I Samuel XVI, 2) :

> *« Comment irai-je ? Si Saül l'apprend, il me tuera !" »*

Dieu lui dit alors de cacher la raison véritable de sa démarche :

> *« Prends avec toi une génisse et tu diras : je suis venu l'immoler pour Hachem. »*

Mais pour tout ce qui concerne la collectivité d'Israël, la Providence divine s'exerçait de manière directe lorsque la Présence était dévoilée. Ce qui nous ramène à la question posée par rabbi Juda Halévi : après l'occultation de la Présence provoquée par les fautes d'Israël, la Providence continue-t-elle à s'exercer directement, ou bien le gouvernement a-t-il été alors confié aux forces de la nature et aux aléas de l'existence ?

> *« ... les événements au sein du peuple d'Israël sont-ils voulus par Dieu d'intention première ou procèdent-ils de causes astrales ou fortuites. »*

À cette interrogation, rabbi Juda Halévi répond qu'il n'existe pas de réponse décisive.

> *Malgré tout, c'est à la Cause Première que*

tout est rapporté à la manière que nous avons indiquée. Mais ce qui est d'intention première, ce sont les événements survenus chez les Enfants d'Israël, aussi longtemps que la Présence Divine a résidé parmi eux. Après cette période, c'est une question qui soulève des difficultés, sauf dans le cœur des croyants, de savoir si les événements au sein du peuple d'Israël sont voulus par Dieu d'intention première ou s'ils procèdent de causes astrales ou fortuites. Il n'y a pas d'argument décisif, mais cependant il est préférable de tout rapporter à Dieu, surtout les grandes choses comme la mort, la victoire et la guerre, la bonne et la mauvaise fortune et tout ce qui leur ressemble. »

Au paragraphe suivant, rabbi Juda Halévi enseigne que nous devons tenter de comprendre la Providence. Il nous est impossible de mener des investigations concernant l'essence de Dieu, mais il est certain que c'est un devoir de comprendre le sens des événements et la manière dont ils nous affectent.

Le juste souffrant et le méchant heureux

Paragraphe 21

Rabbi Juda Halévi traite au début du paragraphe 21 du sujet difficile et préoccupant du Juste souffrant et du méchant heureux. Il n'est rien de plus dur que de voir un homme de bien plongé dans le malheur, qu'il s'agisse de problèmes de santé, de fortune, de deuils… Cela éveille des questions troublantes sur la place de Dieu dans le monde et sur la nature de Sa Providence. Le Livre du Kouzari traite de cette question de façon méthodique et approfondie et c'est peut-être son plus beau fleuron, quoique les choses soient comme enfouies dans la conclusion du livre et abordées comme en passant. Maïmonide aussi a choisi de traiter ce sujet difficile – l'injustice, à la fin de *Guide des Égarés*.

Préparation

Rabbi Juda Halévi a creusé les fondations pour le traitement de ce sujet problématique dans le paragraphe précédent

Le paragraphe 21 décrit la manière dont le monde est gouverné par quatre modes d'intervention : le divin, la nature, le hasard et le libre-arbitre de l'homme. Rabbi Juda Halévi a beaucoup insisté sur ce dernier point : l'action humaine, la manière dont l'homme exerce sa responsabilité et fait face aux défis de l'existence et de l'histoire. Six prémisses, fondements de la foi, lient la croyance dans la « Cause première » – Dieu –, à la compréhension du fait que le fonctionnement du monde, l'évolution et les

événements directeurs affectant la réalité dépendent des causes intermédiaires que sont la nature, le hasard et l'action libre de l'homme. En résumé : la toute-puissance divine, l'existence de causes intermédiaires, la perfection du monde créé, les différences de niveau ou de rang dans le monde et chez l'homme, la Providence s'exerçant différemment d'un homme à l'autre selon son rang, l'importance et l'efficacité de la remontrance, le libre-arbitre et la capacité de l'homme d'agir dans et sur le monde – l'envergure de liberté variant d'une personne à l'autre.

Ces principes diminuent apparemment l'âpreté du problème du « Juste souffrant » ; la responsabilité de son sort étant passée des mains de Dieu à celles de l'homme, il y aurait moins lieu de s'en étonner. Mais de manière fort surprenante, rabbi Juda Halévi ne nous permet pas l'usage de cette échappatoire.

Les requêtes de Moïse

Moïse a demandé trois choses à Dieu et elles lui ont été accordées

Avant de pénétrer plus avant dans l'enseignement de rabbi Juda Halévi, examinons un passage talmudique qui traite de notre sujet (Bérakhot 7a) :

> *« Rabbi Yohanan a enseigné au nom de rabbi Yossé : Moïse a demandé trois choses devant le Saint-béni-soit-Il et Il les lui a accordées.*
>
> *Il a demandé que la Présence divine repose sur Israël.*

Il a demandé que la Présence divine ne repose pas sur les idolâtres.

Il a demandé que lui soient dévoilées les voies de la Providence. »

Que voulait donc savoir Moïse au sujet des voies de la Providence ?

« Il a dit devant Lui : Maître du monde, pourquoi y a-t-il des justes heureux et de justes qui souffrent ? Pourquoi y a-t-il des méchants heureux et des méchants malheureux ? »

Les sages d'Israël ont scruté de génération en générations ces questions de Moïse et nombreux sont les commentaires qui en traitent. Nous en resterons ici à la compréhension classique de la question : « pourquoi y a-t-il des justes heureux – des justes qui reçoivent leur salaire en ce monde et vivent une vie de bonheur et de plénitude, et des justes qui souffrent, des justes dont la vie est une suite incessante de peines et de malheurs. Comment se fait-il aussi qu'il y ait des méchants malheureux qui reçoivent le châtiment de leurs méfaits et d'autres qui festoient et se réjouissent leur vie durant, des méchants heureux ? »

La guémara essaye de comprendre ce que Dieu a exactement répondu à Moïse pour résoudre son dilemme. La première tentative propose :

« Il lui a dit : Moïse, un juste heureux est un juste fils de juste. Un juste malheureux est un juste fils d'un méchant. Un méchant heureux est un méchant fils de juste et un méchant

malheureux est un méchant fils de méchant. »

Un juste heureux poursuit le chemin de son père qui était lui-même un juste. Il est membre d'une lignée de justes et ils sont heureux. Un juste malheureux est certes juste, mais il ne s'est pas soucié de réparer la conduite de son père méchant.

Toutefois, la guémara rejette cette proposition : elle n'est pas acceptable parce qu'elle est injuste. Elle ne tient pas vraiment compte de la conduite de chacun mais surtout de la lignée où il s'insère. Le méchant heureux bénéficierait des retombées de la bonne conduite de son père qui est un juste. Son fils quant à lui, méchant fils de méchant recevra son juste châtiment. Le méchant malheureux serait donc un méchant qui s'inscrit dans une lignée de méchants et poursuit leurs méfaits. Est-ce vraiment ce que le Saint-béni-soit-Il aurait répondu à Moïse ?

La guémara commence par rappeler la proposition qui vient d'être avancée – et elle s'étonne :

> *« Le maître a dit : "un juste heureux est un juste fils de juste. Un juste malheureux est un juste fils d'un méchant." Vraiment ? Pourtant il est écrit (Chémoth XX, 4) "qui poursuit les crimes des pères sur les fils" et il est écrit (Deutéronome XXIV, 16) "les fils ne mourront pas à cause des pères" et les versets se contredisent. Et on enseigne : il n'y a pas contradiction. Le verset de Chémoth concerne le cas où les fils poursuivent la conduite de leur père ; celui du Deutéronome concerne le cas où les fils ne poursuivent pas la conduite de leur*

père.

Mais voici vraiment ce qui lui a été dit : le juste heureux est un juste parfait (sans aucune mauvaise action et donc sans motif de punition), *le juste souffrant est un juste imparfait* (qui a commis certaine fautes pour lesquelles il est puni). *Le méchant heureux n'est pas totalement méchant* (il a aussi fait un peu de bien et il en reçoit la récompense. Il recevra dans l'autre monde le châtiment de ses méfaits) *; le méchant malheureux est totalement méchant* (il n'a jamais fait aucun bien et il ne mérite donc aucune récompense en ce monde et son châtiment commence en ce monde et se poursuivra dans l'autre). »

Une lui a été refusée

Contrairement à la thèse précédente qui accordait à Moïse ses trois requêtes, la guémara poursuit en affirmant à présent que les deux premières lui ont été accordées mais pas la troisième. On ne peut comprendre les voies de la Providence.

Rabbi Méir conteste l'enseignement de la guémara qui vient d'être proposé :

« Et c'est en conflit avec rabbi Méir ; en effet, rabbi Méir enseigne : deux lui ont été accordées et l'une (lui faire connaître Ses voies) *ne lui a pas été accordée. En effet, il est écrit* (Chémoth XXXIII, 19) *: "Il dit – Je ferai passer toute Ma bonté sur ton visage et J'invoquerai le nom d'Hachem devant*

> *toi et Je ferai grâce à qui Je ferai grâce et J'aurai miséricorde de qui J'aurai miséricorde."* [ce qu'il faut comprendre comme suit :] *"Je ferai grâce à qui Je ferai grâce", bien qu'il ne le mérite pas. « J'aurai miséricorde de qui J'aurai miséricorde », bien qu'il ne le mérite pas. »*

Dieu dirige Son monde à Sa manière et nous n'avons aucun moyen de comprendre Ses voies.

Ce passage est le principal passage du Talmud traitant de la question du Juste souffrant. C'est la question clé qui se trouve au centre du livre de Job. Elle accompagne depuis toujours l'humanité. Un autre passage du Talmud (Houline 142a) conclut, face à la souffrance des justes, que jamais le salaire n'est versé en ce monde.

D'après ce que nous avons appris jusqu'à présent, il semble que rabbi Juda Halévi suive la ligne de pensée de rabbi Méir, selon laquelle nous ne comprenons pas tout ce qui se passe dans le monde. Le Saint-béni-soit-Il intervient de différentes manières dans le monde. La nature et le hasard se font sentir et l'homme doit faire ce qu'il a à faire. L'homme semble ne pas devoir poser des questions oiseuses sur les voies de Dieu. Il lui faut se concentrer sur ses devoirs. Une lourde responsabilité pèse sur lui. Il doit agir pour rédimer le monde et non rester les bras croisés et compter sur Dieu pour qu'Il agisse à sa place.

Un matin, j'ai eu un entretien avec des élèves qui avaient goûté les douceurs d'un sommeil matinal ; je leur ai parlé de l'importance du lever pour la prière. À la fin de notre conversation, les élèves m'ont dit : « avec l'aide de

Dieu, demain nous serons à l'heure. » je leur ai dit : ne dites pas « avec l'aide de Dieu ». Son aide, il vous l'a déjà donnée. Dieu merci, vous êtes en bonne santé, vous avez deux bras, deux jambes, une bonne tête – tout va bien ! Lui, Il a déjà fait Sa part de la besogne. Maintenant, c'est votre tour. La décision de vous lever pour la prière ne dépend pas de l'aide de Dieu, mais de la vôtre. De votre volonté et de votre effort.

Et même si nous ne comprenons pas

Il existe beaucoup de choses que nous ne comprenons pas, mais nous devons essayer d'en tirer des leçons et d'en apprendre comment progresser et comment améliorer le monde

C'est un fait : nous ne sommes pas capables de tout comprendre. Mais nous ne pouvons pas nous satisfaire d'un tel constat. Nous devons nous efforcer de comprendre le message que l'histoire nous transmet. Si le peuple d'Israël veut survivre à toutes les menaces – à tous les massacres qui jamais ne l'ont épargné et qui le guettent encore, il doit prendre sa destinée entre ses mains et ne pas se contenter de s'en remettre à Dieu. L'aide de Dieu accompagnera ses efforts et ne les remplacera pas. Si Israël fait ce qui relève de lui, il pourra bénéficier de l'aide du Saint-béni-soit-Il. Mais s'il ne se défend pas, s'il ne s'arme pas et ne se prépare pas à faire face à ses ennemis, même s'il étudie toute la journée assis devant ses livres, cela ne suffira pas. Lors des émeutes arabes de 5689 (1929) hommes, femmes et enfants ont été assassinés et parmi eux de nombreux élèves de *yéchivoth*, des *tzadiqim* dont la Thora était l'exclusive occupation. Comment leur Thora ne

les a-t-elle pas protégés ? Je m'oppose radicalement à la conception selon laquelle celui qui étudie la Thora doit échapper à la conscription sous prétexte qu'il défend le peuple par son étude. Même les sages vont chez le médecin lorsqu'ils sont malades et ne comptent pas sur la Thora pour les guérir. Et à plus forte raison lorsqu'il s'agit de la défense du peuple tout entier.

Il est bien évident que cela ne vient en rien amoindrir l'importance de l'étude de la Thora pour la sécurité d'Israël. Il est bien évident que le peuple d'Israël ne peut subsister sans la Thora. Cela va de soi. Mais l'effet de l'étude de la Thora n'est pas un effet direct. Avec la Thora et ses valeurs, il existe une base pour l'aide divine. Cette aide vient lorsque nous agissons, mais si nous ne faisons rien, à Dieu ne plaise, nous mourrons ! C'est le sens du message d'une importance décisive transmis par le paragraphe 20. Une énorme responsabilité pèse sur l'homme. C'est pour cela que rabbi Juda Halévi a inclus parmi les fondements de la foi la faculté pour quelqu'un d'influencer son prochain. Tu veux que le monde devienne meilleur ? Rend le meilleur ! Porte toi volontaire, propose à ton ami qui n'étudie pas d'étudier avec lui, c'est ta responsabilité en tant qu'homme.

« Il est bon d'examiner ces sujets… »

Ces sujets et ceux qui leur ressemblent, il est bon de les examiner…

Compte-tenu de la conception exposée par rabbi Juda Halévi quant à la responsabilité de l'homme, on pouvait s'attendre à ce qu'il nous dissuade d'examiner les voies de la Providence. Pourquoi y a-t-il du mal dans le monde ? Il

serait facile de répondre : c'est la faute des hommes ! Pourquoi tant d'hommes font-ils tant de mal ? Ne voit-on pas que la plupart des malheurs sont provoqués par les actes des hommes : les guerres, la désertification par l'exploitation effrénée des ressources, la disparition d'espèces entières par la chasse et la destruction de leur habitat, la pollution et les maladies qu'elle provoque.

Mais voilà qu'à notre grande surprise rabbi Juda Halévi n'abonde pas du tout en ce sens ! Au contraire ! Il affirme avec force qu'il est bon d'examiner, de scruter et d'analyser « les voies de Dieu »

> *§ 21. Le* 'Haver *: « Ces sujets et d'autres semblables, il est bon de les examiner.*[26] *»*

Pourquoi rabbi Juda Halévi considère-t-il qu'il convient que nous examinions ces questions de manière approfondie ?

Le début du livre peut nous aider à comprendre la réponse à cette question. Nous y avons appris que la foi d'Israël n'est pas d'abord fondée sur la philosophie et la raison mais sur l'expérience vécue. Et qu'est-ce que l'expérience sinon la Providence divine ? Le *'Haver* commence par exposer le rapport entre l'expérience existentielle et la relation entre Dieu et le peuple d'Israël (Livre I, § 11).

---

[26] Nous avons mentionné dans le paragraphe précédent que l'édition Even Chmuel ajoute ici un paragraphe qui est absent de l'édition Ibn Tibbon (et de l'original arabe). Il fait poser une question par le roi : « Ne nous est-il pas interdit de nous interroger sur ces sujets ? » Dès lors, ce paragraphe 21 de l'édition classique se présente comme une réponse à cette question.

> *« Je crois dans le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob qui a fait sortir les Enfants d'Israël d'Égypte avec des signes et des prodiges, qui les a entretenus dans le désert et leur a donné la terre de Canaan après leur avoir fait traverser la mer Rouge et le Jourdain par de grands miracles, qui a envoyé Moïse avec Sa Thora et après lui plusieurs milliers de prophètes... »*

Comment savons-nous que Dieu existe ? Nous en avons fait l'expérience historique, nationale et collective, à commencer par nos Pères et ensuite de génération en génération. Il a parlé avec Abraham, Isaac et Jacob et leur a fait des promesses, il nous a fait sortir d'Égypte et il nous a amenés au pays d'Israël.

Or, malgré l'importance particulière de l'expérience existentielle, elle ne peut pas être séparée de la raison et de la pensée. Les événements vécus doivent être examinés et compris et leur signification vérifiée à la lumière de l'intellect sain et de la raison. Il existe une différence entre la foi fondée sur les expériences existentielles de l'ensemble de la nation transmises de génération en génération et la réalité personnelle visible. L'expérience individuelle est différente, bien que la différence ne soit pas totale. Apparemment, lorsqu'il est question de l'état d'un homme particulier, il n'y a aucun sens à entamer des investigations au sujet du Juste souffrant. Pourquoi ? Parce que rabbi Juda Halévi a insisté à plusieurs reprises sur la responsabilité de l'homme dans tout ce qui se passe dans le monde, sur sa liberté et sur sa capacité d'agir sur le monde

– en bien comme en mal. Et cependant, rabbi Juda Halévi nous enseigne à interroger :

> *« Il est bon d'examiner ces sujets et d'autres semblables… »*

Nous nous trouvons apparemment aux deux extrémités. Rabbi Juda Halévi nous dit d'une part que le Saint-béni-soit-Il veille sur le monde et se soucie personnellement des Ses fils :

> *« (Il) a fait sortir les Enfants d'Israël d'Égypte avec des signes et des prodiges, qui les a entretenus dans le désert et leur a donné la terre de Canaan après leur avoir fait traverser la mer Rouge et le Jourdain par de grands miracles… »*

Et, d'autre part, Il confie la responsabilité aux mains de l'homme – et cette ambivalence, cette ambiguïté est troublante !

Une comptabilité complexe

La comptabilité de la rétribution et de la sanction est extrêmement complexe ; les rubriques sont nombreuses et l'arborescence touffue. Nous devons l'examiner autant que notre intelligence nous le permet tout en sachant que notre compréhension est limitée face à l'infinie complexité des voies de la Providence.

Les voies de Dieu ne sont peut-être pas impénétrables, mais elles sont certainement complexes. Nous devons certes apprendre et enquêter et tenter de découvrir de quelle manière les actions bonnes génèrent du bien et les mauvaises du mal. Parfois, la relation se révèle clairement à nous, mais le plus souvent nos questions restent sans

réponse.

À ce stade, rabbi Juda Halévi semble abandonner les causes intermédiaires et parle du monde comme s'il était en permanence sous la seule souveraineté de la Providence divine. Il nous fait comprendre à quel point il est difficile de comprendre la manière dont Dieu dirige Son monde

> *« Le* 'Haver *: Il est bon d'examiner ces sujets et d'autres semblables. Il est bon d'examiner également comment Dieu juge les hommes, comment Ses jugements se rattachent aux paroles du prophète : Il poursuit les crimes des pères sur les fils lorsqu'ils sont Ses ennemis et Il manifeste Sa bienveillance jusqu'à la millième génération de ceux qui L'aiment… »*

La Thora promet clairement que les Justes – ceux qui marchent sur Ses voies – seront récompensés jusqu'à la millième génération :

> *« [Il] manifeste Sa bienveillance jusqu'à la millième génération de ceux qui L'aiment et observent Ses commandements. » (Deutéronome V, 10)*

Et qu'Il punira les rebelles jusqu'à la quatrième génération :

> *« Il poursuit les crimes des pères sur les fils jusqu'à la troisième et quatrième génération lorsqu'ils sont Ses ennemis. » (Ibid. 9)*

Au-delà de quatre générations, il n'y a plus de rapport entre les hommes et les générations précédentes et les lignées mauvaises disparaîtront.

> *« La corrélation entre chaque péché et chaque châtiment [il existe une règle de mesure pour mesure dans le monde], d'après l'enseignement de la Thora et la tradition de nos maîtres, quel châtiment est levé par la pénitence et quel autre ne l'est pas… »*

Il existe des fautes commises dont l'auteur s'est repenti et ces fautes ne seront pas punies ; et il en est d'autre que la pénitence n'absout pas immédiatement. Pour certaines fautes, le repenti doit attendre jusqu'à Yom Kippour pour voir sa faute expiée. Certaines fautes plus graves ne sont expiées qu'au prix de souffrances et s'il y a eu blasphème et profanation du Nom, seule la mort procure l'expiation. Voici la manière dont Maïmonide décrit ces processus en détail (Règles de la Téchouva I, 4) :

> *« Bien que la* téchouva *expie tout et que l'essence du jour de Kippour fait expiation, il est des transgressions dont l'expiation est immédiate et d'autres dont l'expiation ne s'obtient qu'après un certain temps. Comment cela ?*
>
> *Si un homme a transgressé un commandement positif dont la violation n'entraîne pas la peine du retranchement et qu'il s'en repente, il ne bouge pas de là qu'on ne lui ait pardonné. C'est à leur sujet qu'il a été dit : "Revenez, enfants rebelles, Je guérirai vos relapses." (Jérémie III, 22)*
>
> *A-t-on enfreint un commandement négatif dont la violation n'entraîne ni peine du*

retranchement ni condamnation à mort et qu'on s'en repente, le repentir a un effet suspensif et le jour de Kippour procure l'expiation. C'est à leur sujet qu'il a été dit : "Car en ce jour il fera expiation sur vous." (Lévitique XVI, 30)

A-t-on enfreint des commandements dont la violation entraîne la peine du retranchement ou la condamnation à mort et qu'on s'en soit repenti, le repentir et le jour de Kippour ont ensemble un effet suspensif et les souffrances qu'on endure complètent l'expiation. Jamais l'expiation intégrale ne peut être obtenue sans avoir subi des souffrances. C'est au sujets de ceux-là qu'il a été dit : "Je punirai par la verge leur péché et par des plaies leur iniquité." (Psaume LXXXIX, 33)

À quels cas cela se réfère ? Aux cas où on n'a pas profané le Nom (divin) au moment de la transgression. Mais si on a profané le Nom, même si on s'est repenti, et avoir persévéré dans sa téchouva *jusqu'à la venue du jour des Kippour, aura-t-on enduré des souffrances, on n'obtient pas l'expiation intégrale qu'on ne meure. La* téchouva*, le jour de Kippour et les souffrances ont toutes trois ensemble un effet suspensif et la mort procure l'expiation, car il est dit : "Le Seigneur des Armées l'a dévoilé à mes oreilles : cette faute ne sera point expiée pour vous que vous ne mourriez." (Isaïe XXII, 14)* »

Apparence de mal

Tout ce qui nous semble mal ne l'est pas nécessairement

« Quelles sont les conditions de la téchouva*, quels sont les malheurs infligés en guise de mise en examen et de mise à l'épreuve »*

Il est possible que des malheurs adviennent à un Juste. Ce n'est pas toujours à titre de châtiment. Le Saint-béni-soit-Il peut envoyer parfois des « souffrances d'amour », des souffrances dont le but est de permettre à quelqu'un de s'élever à un niveau supérieur, ou de le polir pour le rendre totalement pur. Lorsque nous disons « Juste – et il a du mal », nous portons un jugement sur la situation telle qu'elle apparaît à notre regard myope. Mais il est possible que ces souffrances ne soient pas du tout des « maux ». Peut-être lui sont-elles bénéfiques ? Peut-être s'élèvera-t-il grâce à elles à un degré des plus hauts du service de Dieu. Il est possible qu'il reste fidèle à son attachement à Dieu malgré ces souffrances et que, grâce à elles, il découvre en lui-même des forces insoupçonnées, parvenant ainsi à un degré supérieur du service de Dieu qui lui serait resté inaccessible sans ces souffrances ?

Si nous interprétons toute souffrance, toute douleur, comme un châtiment, c'est la preuve que nous ne comprenons rien à rien. Il n'est pas sûr du tout que ce soit un châtiment. C'est peut-être une mise à l'épreuve, comme celle de Job ? Sa foi reste-t-elle inébranlable dans l'adversité et le malheur ? Les possibilités sont nombreuses et complexes et nous ne savons pas comment trancher.

> *« quels sont ceux qui payent une faute ancienne, quels sont ceux infligés à titre de compensation en ce monde ou à titre de compensation pour le monde qui vient. »*

Quelqu'un peut subir parfois en ce monde un châtiment pour une fauté vénielle afin de pouvoir jouir pleinement du monde qui vient. Parfois, au contraire, le méchant reçoit-il ici une récompense afin que son châtiment soit total dans le monde qui vient. Toutes les éventualités sont envisageables.

> *« quels sont ceux qu'on subit pour les fautes des pères (lorsque les fils les refont pour leur propre compte), quelles sont les faveurs accordées pour un mérite antérieur ou en vertu du mérite des pères ou encore à titre de mise en examen ou de mise à l'épreuve. »*

Le bonheur peut être en rétribution des bonnes actions de l'homme lui-même ou un dividende du mérite des pères, mais il peut tout aussi bien constituer une épreuve ou une tentation. Un grand bonheur peut être parfois une grande épreuve.

Par exemple, un homme a acquis de grandes richesses. Il semble avoir eu beaucoup de chance et d'avoir désormais accéder au bonheur. Mais les richesses recèlent bien des dangers ! Les *Maximes des Pères* (II, 7) l'ont déjà dit : *« Qui entasse les biens entasse les soucis ! »* et l'éducation des enfants peut s'en ressentir. Rien n'est clair et simple et aucun bien apparent ne garantit pour longtemps le bonheur parfait.

Enquête approfondie

Une enquête sérieuse et approfondie peut résoudre bien des problèmes et apporter des réponses à bien des questions

Constater qu'un Juste souffre ne nous permet pas de décider pourquoi. Est-ce une punition pour une quelconque faute ? Est-ce une épreuve à laquelle le Saint-béni-soit-Il le soumet ? Ou bien n'est-il Juste qu'en apparence, mais compte tenu de son envergure réelle on est en droit d'attendre de lui beaucoup plus !? Comme nous n'avons aucun moyen de le savoir, nous n'avons absolument pas le droit de juger.

> *« L'imbrication de toutes ces raisons et d'autres encore en rend difficile la connaissance. Il se peut que l'investigation révèle la plupart des causes pour lesquelles le juste souffre et le méchant est heureux. »*

Il faut réunir tous les paramètres possibles. En mathématiques, il est facile de résoudre des équations à une ou deux inconnues, peut-être même à trois ou quatre inconnues (à condition de pouvoir poser autant d'équations qu'il y a d'inconnues). Mais plus le nombre des inconnues augmente et plus la solution des problèmes est ardue jusqu'à devenir quasi impossible. Le problème de la souffrance du Juste et du bonheur du méchant est un problème avec des dizaines, voire des centaines d'inconnues. Pour tenter de comprendre, une investigation poussée et minutieuse est nécessaires. Il se peut alors que se dévoilent la plupart des causes de la plupart des situations. La compréhension est sans doute très difficile,

mais elle n'est pas impossible. Si l'investigation est menée suffisamment longtemps, en profondeur, avec suffisamment de foi et de patience, dans la perspective appropriée et en étudiant sérieusement les enseignements de nos prédécesseurs, nous pourrons comprendre certains des secrets de la Providence et « la plupart des causes » (mais pas toutes) qui conduisent à la situation où un Juste souffre et un méchant est heureux. Et cela étant, nous saurons qu'il existe beaucoup de choses que nous serons incapables de comprendre et que nous devons nous en remettre en toute simplicité à la justice divine qui sait en toutes circonstances ce qu'elle fait et pourquoi :

> *« Pour ce qui n'aura pas été dévoilé, on s'en remettra à la Sagesse de Dieu et à Sa justice. L'on avouera son ignorance des causes manifestes et à plus forte raison des causes cachées. »*

Conclusion du livre

Les paragraphes de conclusion du livre présentent la dimension d'ensemble de la Providence et de sa complexité.

Après avoir longuement traité du sujet du libre-arbitre et avoir insisté sur la responsabilité de l'homme, rabbi Juda Halévi tient à s'assurer que le lecteur ne s'imagine pas que le monde serait de ce fait comme à l'abandon. L'immense responsabilité de l'homme ne limite en rien la Providence divine. Le monde est bel et bien régi par le principe de la rétribution et de la sanction et il est non seulement possible mais il y a même obligation de chercher à comprendre le fonctionnement de ce principe. Il est certes extrêmement

complexe, comportant une infinité de paramètres sont certains sont connaissables et d’autres non. Il ne saurait être question de tout comprendre, mais du moins est-il possible, grâce à une investigation appropriée, de comprendre la cohérence d’ensemble du système et peut-on s’en remettre pour le reste à la justice divine.

Les paragraphes 20 et 21 constituent une clôture effective du livre du Kouzari. Ils nous invitent à comprendre d’une part la responsabilité humaine issue du libre-arbitre de l’homme qui fonctionne parallèlement à la nature et au hasard et à comprendre d’autre part que la volonté divine s’exerce au travers de la Providence et poursuit la réussite du projet divin pour le monde. Nous ne savons pas dans quelle mesure cette intervention divine s’exerce à chaque instant donné. Sa volonté ne dépend certes pas de la nôtre ! Chacune de Ses interventions comporte un message pour le monde, mais il en est de même aussi de l’absence d’intervention qui n’est jamais arbitraire.

Pour essayer de nous représenter cela en termes humains, imaginons un professeur qui doit se mesurer aux difficultés d’une classe dont les élèves ont divers modèles de conduite. Il en est un qui est paresseux, mais le professeur décèle chez lui un véritable potentiel et une volonté dormante. Il l’invite à une discussion de motivation qui s’avère inefficace. Alors, il lui donne des travaux supplémentaires et le sanctionne de diverses façons. Peut-être cet élève sera-t-il amer. Il se dira peut-être que ce prof lui en veut, qu’il ne l’aime pas et qu’il lui veut du mal. Mais

en vérité, le professeur cherche à le réveiller et à lui permettre de réaliser son vrai potentiel. Au fond de la classe se trouve un autre élève dont le professeur désespère et qu'il laisse donc tranquille. Si cet élève fait l'école buissonnière, le professeur respire mieux : la classe sera moins dérangée. Personne ne se souciera d'appeler les parents pour leur demander où l'enfant est passé. Le professeur s'en lave les mains. Un observateur prendra peut-être le premier enfant en pitié se disant que le maître le persécute et sera-t-il jaloux de la liberté laissée au deuxième, mais ce sera un jugement superficiel. Une enquête sérieuse sera seule de nature à révéler ce qu'il en est en vérité.

Par ses actes, ses prières et son attachement à Dieu, l'homme peut choisir la qualité de la Providence divine à son égard. Mais même une Providence quasi nulle est une des espèces de la Providence : une autonomie totale de l'homme abandonné à lui-même. Quel que soit le type de Providence, il est justifié et il appartient à l'homme de chercher à comprendre ce que le Saint-béni-soit-Il attend de lui. Pourquoi a-t-il bénéficié d'un secours particulier ou pourquoi, au contraire, s'est-il trouvé livré aux lois aveugles de la nature. Pourquoi Dieu ne lui a-t-Il pas envoyé le secours dont il avait besoin ? Peut-être Dieu lui fait-il signe qu'il dépend de lui de parvenir à un niveau bien plus élevé que celui où il stagne. Peut-être doit-il faire plus d'efforts pour parvenir à ce qui est attendu de lui. Il existe des degrés même chez les Justes et en être un ne signifie pas qu'on ne puisse plus progresser, au contraire !

Qu'attend-Il de nous ?

L'essentiel de nos efforts concernant la compréhension de la Providence divine doit se concentrer sur ce qu'Il attend de nous.

Pour résumer l'enseignement de rabbi Juda Halévi jusqu'ici, il y a obligation de se livrer à des investigations soutenues, d'analyser nos actes, d'analyser la manière dont Dieu nous gouverne et de tenter de comprendre comment le bien qui nous est fait ou au contraire les épreuves qui nous affectent dépendent de notre conduite et de nos actes. Nous devons chercher à comprendre où se situent les relations dites de « mesure pour mesure » dans la Providence à notre égard et ce que sont les messages qu'Il nous adresse même lorsqu'ils sont masqués par les méandres du fonctionnement naturel et les aléas de l'existence.

Il est évident que ces investigations et ces analyses auxquelles l'homme doit se livrer le concernent lui personnellement et non son prochain ! Pour ce qui est des voies de la Providence en général, il est bon de chercher à comprendre l'histoire collective d'Israël et du monde tout entier. L'importance de cette recherche est présente dès le commencement du livre : le fondement de la foi se révèle dans la prise de conscience existentielle d'une Providence, c'est-à-dire d'un intérêt de Dieu pour chacune de Ses créatures, plutôt que de laisser les événements glisser sur nous par indifférence. Mais attention : il s'agit explorer les voies de la Providence et non l'essence de Dieu. D'après le passage talmudique que nous avons cité, Moïse a demandé trois choses : que la Présence divine repose sur Israël,

qu'elle ne repose pas sur les peuples idolâtres et que Dieu lui fasse connaître Ses voies. Même pour l'avis selon lequel ces trois demandes ont été exaucées, lorsque cinq versets plus loin Moïse a demandé : « Montre-moi Ta gloire », Dieu lui a dit que ce n'était pas possible, même pour Moïse, le père et le maître des prophètes.

Dieu enseigne à Moïse Ses voies et les treize attributs de miséricorde. Mais pour ce qui est de lui montrer Sa gloire, Il lui dit :

> *« Tu ne pourras pas voir Ma face car l'homme ne peut Me voir et vivre. »*

Dieu met Moïse à l'abri d'une faille du rocher, le met à couvert et ne lui permet de voir que la trace de Son passage :

> *« Tu verras Mes arrières et Ma face ne sera pas visible. »*

« Mes arrières », dit Rachi, c'est le nœud des *téfiline*. Et s'il en est ainsi de Moïse, il est clair que nous ne pouvons nous livrer à aucune tentative d'investigation au sujet de quelque chose qui nous est par définition inaccessible.

> *« Lorsque son investigation l'aura conduit jusqu'à l'Essence Première et jusqu'aux attributs qui découlent nécessairement d'elle, il se détachera d'elle et il verra devant elle un voile lumineux qui éblouit la vue : il nous est impossible d'appréhender cette Essence en raison de la débilité de notre œil charnel et de notre œil spirituel mais non pas parce qu'elle serait cachée*

ou entachée d'une imperfection. Car pour ceux qui sont doués de la vue prophétique, elle est trop éblouissante et trop manifeste et trop éclatante pour qu'ils aient besoin de preuves rationnelles à son sujet. »

Les questions concernant Son essence sont oiseuses. L'essentiel de notre interrogation doit-être : qu'est-ce que Dieu attend de nous ? Ainsi, nous nous renforcerons dans le service de Dieu et dans la réalisation de Sa volonté.

« Connais le Dieu de ton père… »

Au moment d'achever son ouvrage, rabbi Juda Halévi revient aux idées centrales par lesquelles il l'avait commencé, reliant la conclusion du livre à son début.

Ce début, c'était le rêve du roi, où un ange lui disait : *« ton intention est agréée mais ta conduite ne l'est pas. »* Les bonnes intentions ne suffisent pas, ce sont les actes qui importent. Le roi n'ayant pas trouvé de réponse satisfaisante pour expliquer ses rêves auprès du philosophe, du chrétien et du musulman, il s'est tourné – en désespoir de cause – vers un sage d'entre les sages juifs : le *'Haver*. Le *'Haver* a parlé au roi de la « dimension divine », mettant l'accent sur l'expérience. Il lui a parlé de l'intervention de Dieu dans le monde et a insisté sur le fait que nous Le connaissons au travers de Ses actes et de Sa Providence. Tout cela se relie de manière directe aux derniers sujets dont le livre a traité. Nous ne pouvons connaître ni ne devons chercher à connaître l'essence de Dieu, mais nous devons nous efforcer de comprendre Ses

voies : la manière dont Il dirige et gouverne Son monde.

À la fin du paragraphe 21, le *'Haver* fait référence à un verset dont les Qaraïtes font grand usage pour prouver que l'essentiel serait la foi, idée reprise par le christianisme pour qui « il n'y a que la foi qui sauve ».

> *« Et toi, Salomon, mon fils, connaît le Dieu de ton père et sers le d'un cœur entier et d'une âme empressée car Dieu sonde tous les cœurs et Il comprend les tentations de toutes les pensées, si tu Le recherche, Il te sera accessible mais si tu L'abandonnes, Il te délaissera pour toujours. »* *(I Chroniques XXVIII, 9)*

Le verset semblerait dire que l'homme devrait avoir à l'égard de Dieu l'attitude du philosophe : le souci de l'homme serait de connaître Dieu d'une connaissance claire et distincte grâce à ses facultés intellectuelles. *« Mais »*, poursuit rabbi Juda Halévi, lisant le verset avec attention :

> *« Mais c'est inexact. David a exhorté son fils à se fier à la tradition de son père et de ses ancêtres afin de croire au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, en faveur desquels s'exerça Sa Providence et qui accomplit pour eux les promesses qu'Il leur avait faites d'accroître leur descendance, de lui donner en héritage le pays de Canaan et de faire résider au milieu d'elle Sa Présence, etc. »*

Le roi David n'a pas recommandé à son fils de connaître Dieu, mais de connaître le Dieu de son père.

Connais le Dieu qui S'est révélé aux Patriarches qu'Il a enveloppés de Sa Providence. La connaissance de Dieu dont parle David n'est pas la connaissance intellectuelle d'une entité impersonnelle d'ailleurs transcendante et inconnaissable en son essence. Connaître Dieu, pour nous, signifie savoir ce qu'Il attend de nous et comprendre ainsi les voies de Sa Providence.

Chant d'amour pour la Terre d'Israël

Paragraphes 22 à 28

Nous avons vu à la fin du paragraphe précédent que la fin du livre est liée à son commencement.

Dans le Premier Discours, nous avons rencontré la « dimension divine » du peuple d'Israël et nous avons approfondi l'importance de l'expérience existentielle à partir de laquelle nous connaissons Dieu. Dans le Deuxième discours, nous avons découvert la dimension divine qui réside dans la Terre d'Israël et dans le Troisième nous l'avons trouvée chez le *'hassid*. Dans le Quatrième Discours nous avons tenté de comprendre les étapes de la création et dans le Cinquième Discours nous nous sommes penchés sur le rôle de l'homme dans le monde, sur sa responsabilité vis-à-vis de la réalité qu'il lui appartient d'amender et d'améliorer.

Nous avons appris que Dieu agit de différentes manières, directement ou indirectement, par le moyen de « causes intermédiaires » et nous avons été amenés à découvrir l'importance déterminante de l'action humaine.

Dès le début, nous avons été confrontés à l'importance des actes : *« Ton intention est agréée mais ta conduite ne l'est pas ! »*

À présent, après avoir étudié tous les chapitres du Livre du Kouzari, nous avons acquis une dimension nouvelle, nous comprenons qu'il ne s'agit pas seulement des actes exécutés personnellement par quelqu'un, mais de

l'influence de ses actes sur les processus à l'œuvre dans le monde. Nous avons appris que l'homme est associé au Maître du monde dans la gestion des affaires du monde et dans son cheminement vers sa finalité ultime.

Le Livre du Kouzari s'achève sur l'expression d'un immense désir à l'égard de la Terre d'Israël. Au travers du dialogue passionnant au sujet de ce désir par lequel le Livre se fraye un chemin vers son aboutissement, l'action sur laquelle le Livre s'est ouvert reçoit un surcroît d'importance et de signification.

Décision du 'Haver *de monter en Eretz Israël*

Le 'Haver *décide de monter en Eretz Israël et le roi des Khazars s'efforce de l'en dissuader (§ 22)*

« Il advint ensuite que le 'Haver *décida de quitter le pays du Kouzari pour se rendre à Jérusalem. Le roi des Khazars fut fort contrarié à l'idée de se séparer de lui et il lui parla à ce sujet. »*

La décision du *'Haver* de monter en Eretz Israël déplait fortement au roi et il essaye de l'en dissuader. Dans le paragraphe 22, le roi oppose au *'Haver* trois arguments.

Le premier :

« Que vas-tu chercher aujourd'hui à Jérusalem et au pays de Canaan, d'où la Présence Divine est maintenant absente. »

Si le peuple d'Israël est actuellement en exil, c'est que la Présence divine ne réside plus en Eretz Israël. Toutes les

belles choses que tu as dites ne sont rien d'autre qu'une théorie intéressante propre à des temps révolus. Elles n'ont aucune pertinence pour notre temps (au début du XIIème siècle).

Deuxième argument :

> *« on peut se rapprocher de Dieu en tout lieu quand on a le cœur pur et une forte aspiration. »*

Il n'est pas absolument nécessaire d'être en Israël pour se rapprocher de Dieu ! On peut continuer à désirer le Pays, le convoiter et prier à son sujet avec toute la ferveur désirable, tout en réalisant la proximité divine partout ailleurs. Cet argument rejoint et complète le précédent. Puisque la Présence ne réside plus en Israël, et que tu souhaites te rapprocher d'elle, tu pourras y parvenir partout où tu seras, grâce à la pureté de ton cœur et par la force de ton aspiration vers Dieu.

Des paroles aux actes

Il est très facile d'être impressionné par de beaux discours sur Eretz Israël tout en affirmant qu'ils ne sont pas pertinents pour notre temps, en l'état actuel des choses, mais rabbi Juda Halévi n'entend pas laisser les désirs pour Eretz Israël à l'état théorique. Il passe de la théorie à l'acte. L'affirmation fondamentale que la pensée à elle seule ne suffit pas

> *« Ton intention est agréée mais ta conduite ne l'est pas ! »*

s'applique sans réserve même en ce qui concerne Eretz

Israël. Les magnifiques discours à la louange du Pays du Livre deuxième arrivent maintenant (à la clôture du livre) à leur réalisation concrète.

Avant de monter en Eretz Israël, lorsque nous habitions encore en France, je donnais régulièrement un cours d'histoire juive à des élèves de 4ème et de 3ème afin de les relier au pays d'Israël. L'année où nous avons décidé de quitter la France et de monter en Israël, je me souviens d'avoir donné un cours sur les trois cents rabbins de France et d'Angleterre qui sont montés en Israël en 1261 et qui ont créé une yéchiva à Safed. Un des élèves à levé la main pour poser une question directe : « M. le Rabbin, que faites-vous donc ici ? Si Eretz Israël est si important, pourquoi n'y montez-vous pas vous-même ? » Je lui ai dit qu'il avait raison à cent pour cent. Il arrive un moment où les discours perdent leur sens s'ils ne se traduisent pas dans les actes. Ils se vident de tout contenu.

Ce pourquoi le *'Haver*, qui a beaucoup parlé jusqu'ici d'Eretz Israël, décide de transformer ses paroles en actes et de monter lui-même en Eretz Israël.

Arguments supplémentaires du Kouzari

Le troisième argument du roi se focalise sur les dangers liés à la décision du *'Haver* :

> *« Et pourquoi t'exposerais-tu aux risques de la traversée des déserts et des mers et de diverses nations ? »*

Tu crois peut-être que tu te reposeras sur des lauriers

en Eretz Israël ? Il n'y a pas là-bas des dangers ? Il n'y a pas des Arabes qui y vivent et qui tuent des Juifs ? Ta décision de monter en Israël est pleine de dangers !

Le *'Haver* répond aux trois arguments dans le paragraphe 23. Mais avant d'examiner ses réponses, écoutons les autres arguments que le Kouzari oppose au projet du *'Haver*.

Le paragraphe 24 expose un argument d'une tout autre nature :

> *§ 24. « Le Kouzari : auparavant, tu avais fait choix de la liberté. Je te vois maintenant cherchant à accroitre ta servitude : lorsque tu demeureras en Eretz Israël, tu seras astreint à l'observance de lois qui ne s'imposent pas à toi ici. »*

C'est dommage, dit le roi au *'Haver*. Tu renonces à ta liberté et tu t'ajoutes des obligations supplémentaires. En Eretz Israël, tu seras soumis à toutes sortes de règles qui n'ont pas cours ailleurs : les *mitzvoth* dépendant de la Terre. Ces propos mis dans la bouche du Kouzari font écho à un enseignement de l'un des Tossafistes qui considère que nous sommes quittes de l'obligation de monter en Eretz Israël lorsque nous n'avons pas le moyen de pratiquer les *mitzvoth* dépendant de la Terre[27].

La réponse du *'Haver* à cet argument ne satisfait pas

---

[27] « …n'a pas cours de notre temps à cause des dangers de la route. Rabbi Hayyim disait qu'à présent il n'y a pas d'obligation d'habiter en Eretz Israël parce qu'il y a nombre de commandements liés à la terre et leurs sanctions et que nous ne sommes pas à même de les observer comme il faut. » (Tossafoth s/Kétouboth 110b)

non plus le roi qui objecte encore :

> *§ 26. « Le Kouzari : Puisque tu crois tout ce que tu viens de dire, Dieu connaît ton intention, et l'intention suffit à Dieu qui perce les intentions et découvre les pensées secrètes. »*

Monter en Eretz Israël est inutile : ton désir étant si violent et Lui connaissant les pensées secrètes de ton cœur et la puissance de ton désir, tu n'as nul besoin de transformer la volonté en acte.

Les réponses du 'Haver

Les réponses du 'Haver *aux arguments du roi expriment la pureté de ses élans vers Eretz Israël*

Les arguments du roi ne font pas du tout fléchir la résolution du *'Haver*. Il y répond de manière systématique. Le désir puissant de monter au Pays ne reste pas prisonnier des pages du livre. Et ce n'est pas non plus le *'Haver* tout seul qui a mis à exécution le projet de monter en Eretz Israël. Rabbi Juda Halévi a mis en pratique ses propres affirmations courant bien des risques dont il avait placé l'éventualité dans la bouche du roi.

En réponse à l'argument selon lequel la Présence divine ne réside plus en Eretz Israël, le *'Haver* répond qu'il existe deux strates de la Présence, l'une visible et l'autre cachée. En temps d'exil, la Présence n'est effectivement pas visible et discernable par quiconque en Eretz Israël. Toutefois, en vérité, la *Chékhina* n'a jamais quitté le Pays, ne serait-ce qu'un seul instant. Maïmonide écrit dans les Règles de la Maison d'élection que la *Chékhina* n'a jamais

quitté le Lieu du Temple, même lorsqu'Israël est parti en exil. Le *'Haver* déclare en conséquence :

> *§ 23. « Le* 'Haver *: c'est la Présence visible qui est absente, parce qu'elle ne se dévoile dans un endroit particulier qu'au prophète ou à la collectivité jouissant de l'agrément divin* et nous ne sommes pas aujourd'hui à ce niveau. *C'est vers elle que notre attente est tendue, comme l'annonce le verset* (Isaïe LII, 8) *: "ils verront de leurs propres yeux le retour d'Hachem à Sion" et nous disons dans notre prière : "puissent nos yeux voir lorsque Tu reviendras à Sion". Mais la Présence Divine cachée, spirituelle, est avec tout véritable Enfant d'Israël, aux actes limpides, de cœur pur et dont la conscience est clairement dévouée au Dieu d'Israël.*

La Présence cachée, qui est la dimension divine elle-même, est aujourd'hui aussi en chaque Juif *« aux actes limpides et de cœur pur »*. Rabbi Juda Halévi souligne à chaque occasion le lien indéfectible entre le cœur – les intentions – et les actes.

> *« La Terre d'Israël est le lieu propre au Dieu d'Israël et les actes ne peuvent être en plénitude qu'en elle. »*

Ces propos du *'Haver* répondent aux deux premiers arguments : d'une part, la Présence divine n'a pas disparu et elle réside en Terre d'Israël et, d'autre part, c'est là-bas qu'il est possible de se rapprocher authentiquement de Dieu et de réaliser pleinement Ses commandements.

Deux dimensions à l'accomplissement des mitzvoth

L'accomplissement des mitzvoth *comporte deux dimensions : une dimension particulière et une dimension collective. Cette dernière ne se réalise dans toute sa puissance qu'en Eretz Israël.*

Sur le verset 18 du chapitre XI du Deutéronome : *« Vous placerez ces Miennes paroles sur votre cœur et votre personne »,* Rachi écrit, d'après le Midrach Sifré : « même après que vous aurez été exilés, distinguez-vous par les *mitzvoth* ; mettez les *téfiline*, faites des *mézouzoth*, afin qu'elles ne vous soient pas comme neuves (=inconnues) lorsque vous reviendrez. C'est ce que dit le prophète (Jérémie XXXI, 20) : "fais-toi des signes distinctifs" » Nous avons l'obligation de pratiquer les *mitzvoth* en exil afin qu'aucun détail n'en soit oublié et que nous puissions les pratiquer comme il se doit lorsque nous serons revenus dans notre pays.

Cela ne signifie pas que la pratique des *mitzvoth* en dehors du pays d'Israël ne soit que de la nature d'un « aide-mémoire ». La pratique des *mitzvoth* est requise par la Thora en tout lieu ; mais l'essentiel de la pratique est en Eretz Israël. Pourquoi ? Parce qu'en Eretz Israël la situation existentielle de chaque Juif ne tient pas à sa seule dimension personnelle mais à sa participation à l'identité collective d'Israël.

Tout Juif vivant en Eretz Israël ramène avec lui un peu de la Présence divine. Toute *mitzva* qu'il pratique dans le Pays provoque donc à chaque instant un peu plus de dévoilement du divin dans le monde. *« Les actes ne peuvent être en plénitude qu'en elle. »* Même les *mitzvoth*

qui ne sont pas dépendantes de la terre parviennent à leur dimension plénière justement lorsqu'elles sont pratiquées en Eretz Israël.

De nombreuses *mitzvoth* donnent lieu à la récitation de deux bénédictions ; la première vise la réalisation du commandement : « qui nous a commandé de… » La seconde vise le commandement lui-même : « qui nous a commandés au sujet de… » Par exemple, au moment de la circoncision, geste de l'alliance par excellence, nous disons : « qui nous a sanctifiés par Ses commandements et nous a commandés au sujet de la circoncision » et aussi : « qui nous a commandé de le faire entrer dans l'alliance d'Abraham notre Père. » Sur le phylactère du bras nous disons : « qui nous a sanctifiés… et nous a commandé de mettre les phylactères. » La pose du phylactère de la tête donne lieu, chez les Achkénazes, à une seconde bénédiction : « au sujet de la *mitzva* des phylactères. »[28]

Pourquoi deux bénédictions sont elles nécessaires ?

Les *mitzvoth* possèdent deux dimensions, l'une particulière et la seconde collective. La première est le commandement concernant chaque personne à qui incombe l'obligation de le pratiquer. « Qui nous a sanctifiés par Ses commandements et nous à commandé de mettre les *téfiline*. » J'ai reçu le commandement d'effectuer un acte particulier : mettre les *téfiline*. Mais il existe une dimension supplémentaire qui s'exprime dans la formule rituelle : « au sujet de la *mitzva* des *téfiline* ». Cette

---

[28] Les Séfarades ne disent la seconde bénédiction que s'ils se sont interrompus en parlant entre la pose du phylactère du bras et celui de la tête.

dimension tient au fait spécifique que le peuple d'Israël mette les *téfiline*. La première dimension peut être réalisée partout, mais la dimension collective qui ne me concerne pas en tant que personne individuelle mais en tant que membre de la collectivité d'Israël ne peut atteindre sa plénitude que lorsque celui qui l'accomplit vit en Eretz Israël. Non seulement l'accomplissement plénier ne peut se faire qu'en Eretz Israël, mais il existe de plus des *mitzvoth* qui ne peuvent en aucune façon être accomplie hors d'Israël.

> *« Beaucoup de commandements de la Loi d'Israël deviennent caducs pour qui n'habite pas à demeure en Eretz Israël. »*

Il existe un grand nombre de commandements liés à la Terre d'Israël et qui n'ont absolument pas cours en dehors du Pays. Il est donc évident qu'un surcroît de sainteté s'attache à la montée en Israël. Bien qu'il soit possible d'y être partout attaché dans une certaine mesure, chaque *mitzva* pratiquée en Eretz Israël porte avec elle une signification bien plus haute que partout ailleurs au monde.

> *« Le cœur et la* néfèche *ne sont purs et limpides qu'à l'endroit qu'on sait être spécifiquement celui de Dieu. »*

Lorsque le Temple existait, un homme chez qui se manifestait l'intense désir de se rapprocher de Dieu ou qui souhaitait au contraire expier les fautes qui L'en avaient éloigné, montait vers le Sanctuaire et approchait une offrande. Aujourd'hui, par nos fautes, nous n'avons plus la possibilité d'approcher des offrandes. Le lieu privilégié de

l'attachement à Dieu est occupé par la Terre d'Israël.

> *« Le cœur et la* néfèche *ne sont purs et limpides qu'à l'endroit qu'on sait être spécifiquement celui de Dieu. Lorsque l'aspiration se soulève vers ce lieu, la* néfèche *s'y purifie surtout lorsqu'un homme y vient de loin, et surtout lorsqu'il s'agit de quelqu'un qui avait commis des fautes et qui désire le pardon de Dieu. »*

Même après être arrivé en Eretz Israël il y a vers quoi continuer à aspirer. Poser encore une pierre, bâtir encore une maison, fonder encore un nouveau quartier en Eretz Israël. La *mitzva* de l'installation – du peuplement – d'Eretz Israël n'a pas de limite et elle n'est jamais achevée. De nombreuses tâches nous attendent encore. La judaïsation de la Galilée et du Néguev, le peuplement de la Judée et de la Samarie et de toutes les autres régions d'Eretz Israël, etc., etc. le Saint-béni-soit-Il nous a garanti la possession de toute la terre d'Israël et nous devons nous efforcer de la rendre possible, étape par étape. Nous avons, grâce à Dieu, beaucoup progressé, mais il reste encore beaucoup à faire et la route est encore longue.

Rabbi Juda Halévi use de la notion de *galouth*, l'exil, dans son sens simple. Le départ de la terre natale, de la patrie, du lieu où l'homme vit et s'épanouit, vers d'autres paysages, éloignés, étrangers. Il y a dans l'exil une dimension expiatoire :

> *« surtout lorsqu'il s'agit de quelqu'un qui avait commis des fautes et qui désire le pardon de*

Dieu qu'il lui est impossible d'obtenir par l'approchement des offrandes fixées pour chaque faute commise volontairement ou par inadvertance, et qui s'en remet au dire des Sages selon lequel "l'exil expie les fautes"...

À plus forte raison lorsque l'exode va des paysages étrangers devenus à la longue familiers vers Eretz Israël ; un tel exode fait expiation et ajoute de la sainteté :

« ... surtout lorsqu'on part vers le lieu qui jouit de la grâce divine. »

Partir, monter du lieu aisé où l'on a grandi, s'arracher à tout et monter en Eretz Israël, est une tâche toujours difficile et ce fut certainement le cas à l'époque où vécut rabbi Juda Halévi. Avant que je monte en Eretz Israël, mon père qui avait eu le bonheur de monter quelques années plus tôt avec la yéchiva, m'a invité à venir passer en Israël le jour anniversaire de la libération de Jérusalem pour une rencontre et une discussion avec les élèves de la yéchiva. La yéchiva était située à Jérusalem et beaucoup des élèves habitaient en ville. Je leur ai dit : « quiconque habite à Jérusalem transgresse un commandement positif[29], car il est dit (Genèse XXVIII, 14) : *« et tu éclateras vers l'ouest et vers l'est, vers le nord et vers le sud. »* Vous n'êtes pas venus de l'étranger pour vous établir confortablement à Jérusalem. Vous devez continuer à œuvrer à l'épanouissement du pays, à le bâtir partout spirituellement et matériellement !

[29] Sur le modèle du dire talmudique : « quiconque réside en dehors du pays, c'est comme s'il était idolâtre », ou : « quiconque monte de Babylone en Eretz Israël transgresse un commandement positif... » (Traité Kétouboth 110b)

L'abandon du lieu confortable pour grandir la Thora et pour bâtir le pays est à mon sens l'ordre du jour qui s'impose de notre temps. S'« exiler » en Israël même d'un endroit à un autre expie les fautes : *« ... surtout lorsqu'on part vers le lieu qui jouit de la grâce divine. »*

Les dangers de la route

Le chemin d'Eretz Israël est semé d'embûches et de dangers

Jusqu'ici, le *'Haver* a répondu aux deux premières objections du roi des Khazars. Le roi avait prétendu que la Présence était absente et le *'Haver* a répondu qu'Elle était bien au contraire ô combien présente, bien que cachée ! Le roi avait prétendu qu'on peut se rapprocher partout de Dieu et le *'Haver* lui a montré son erreur. Il lui a expliqué qu'on ne peut nulle part atteindre à la proximité divine comme on peut y atteindre en Eretz Israël. Celui qui monte en Eretz Israël voit ses fautes expiées.

Il est temps, à présent, d'affronter l'argument de la dangerosité de l'entreprise :

> *« Et pourquoi t'exposerais-tu aux risques de la traversée des déserts et des mers et de diverses nations ? »*

C'est très bien, dit le roi, de vouloir monter en Eretz Israël, mais tu t'exposes à de réels dangers !

La réponse du *'Haver* se fera en deux étapes. Pour commencer, dira-t-il, n'exagères pas les dangers. N'y en a-t-il pas ailleurs ? Il n'y a pas d'attentats en France, en Angleterre, et même en Amérique ? Il n'y a d'accidents de

la route nulle part ailleurs ? Les dangers existent partout. C'est vrai, il en existe aussi en Israël, mais pas plus que partout ailleurs. Depuis la création de l'État, le nombre des victimes des accidents de la route dépasse de beaucoup celui des victimes de toutes les guerres et des attentats terroristes réunis. Les accidents de la route ne sont pas l'apanage exclusif d'Israël. Or donc, dit le *'Haver* au roi, n'exagère pas les dangers pour essayer de me détourner de mon projet de *'alya*.

Pour compléter son argumentation, le *'Haver* discute de la question de savoir s'il est permis à quelqu'un de se mettre sciemment et volontairement en danger. Nous avons un commandement de prendre bien garde à nous-mêmes (Deutéronome IV, 15) et de ne pas nous mettre en danger sous prétexte que Dieu nous sauvera. Mais l'interdiction de se mettre en danger n'est pas toujours pertinente. Et elle ne concerne pas non plus toutes les sortes de dangers.

> *« Les risques courus sur terre et sur mer ne sont pas de ceux qu'interdit le verset : vous ne mettrez pas à l'épreuve Hachem votre Dieu ! »*

Selon le *'Haver*, l'interdiction de se mettre gratuitement en danger est exprimée par le verset (Deutéronome VI, 16) : *« ne mettez pas à l'épreuve Hachem votre Dieu »,* Mais la montée en Eretz Israël n'entre en aucune façon dans le cadre de cette interdiction, même si elle comporte des risques. Éviter les dangers ne signifie pas refuser de vivre.

> *« Mais un danger comme celui que court un marchand qui espère un bénéfice… »*

Les marchands qui vont de place en place pour leur subsistance risquent tempêtes et pirates et cela ne les empêche pas de voyager. Si tel est le cas pour des questions d'argent, à combien plus forte raison doit il en être ainsi s'agissant de la *mitzva* du peuplement et de l'habitat en Eretz Israël !

> *« Et si son aspiration et son espoir du pardon lui font courir des risques plus graves, il aura raison de s'y exposer… »*

En général, il est défendu de se mettre en danger, mais quelqu'un qui désire monter en Israël a le droit de courir des risques. S'il arrive qu'il meure en chemin, il sait que par sa mort alors qu'il pratique une *mitzva* si importante, toutes ses fautes lui seront pardonnées.

> *« … après avoir procédé à un examen de conscience et rendu grâce pour les jours de sa vie déjà écoulés ; il consacre le reste de son existence à accomplir la volonté de son Dieu et il affronte les dangers. Si son Dieu le sauve, il le louera et le remerciera, mais s'Il le fait périr pour ses fautes… »*

Les risques encourus pour monter en Israël, affirme le *'Haver*, n'entrent pas dans le cadre de l'interdiction de « mettre Dieu à l'épreuve ». J'espère, dit-il, que j'obtiendrai le privilège d'arriver à la Terre tant convoitée. Mais si, à Dieu ne plaise, je n'y arrivai pas, je n'en rendrai pas moins grâce à Dieu pour la vie que j'ai vécue jusqu'à présent. Et si je meurs en route pour Eretz Israël, que ce soit là mon salaire et que ce soit mon expiation.

Le risque devenu réalité

L'appréhension n'a hélas pas été gratuite. Rabbi Juda Halévi a trouvé la mort dans sa quête d'Eretz Israël.

En l'an 1140, rabbi Juda Halévi a entrepris son voyage vers Eretz Israël. Il a pris un bateau en partance vers l'est et il est arrivé en Égypte. En l'an 1141, il a pris la mer vers Eretz Israël. Il existe diverses versions de ce qui s'est passé ensuite. Est-il mort en cours de route ? Est-il mort après être arrivé en Israël ? Toujours est-il que l'appréhension n'était pas vaine. Rabbi Juda Halévi en était conscient et il n'en a pas moins tout fait pour réaliser son vœu le plus cher : monter en Eretz Israël. Il rejette catégoriquement cette remarque d'un tossafiste anonyme prétendant que la *mitzva* d'habiter en Eretz Israël serait devenue caduque à cause des dangers du voyage. Ces dangers ne sont pas supérieurs à ceux des voyages d'affaire ! Et même si c'était le cas, ce ne serait pas une raison de ne pas monter en Eretz Israël : le pays se construira précisément grâce au mérite de ceux qui en prennent le risque et y montent avec abnégation. D'autant plus qu'il existe aussi un argument halakhique en faveur de cette décision :

« Le parti que j'ai pris est préférable à celui des hommes qui affrontent les dangers de la guerre pour qu'on garde le souvenir de leur bravoure ou pour gagner un important revenu. Les risques que je cours sont moindres que ceux que prennent les hommes qui participent à une guerre facultative pour en recevoir la

récompense promise. »[30]

De nombreuses personnes se mettent en danger en allant à la guerre pour la gloire (il ne s'agit pas de la guerre pour la conquête d'Eretz Israël, mais des guerres usuelles…) Les mobiles habituels de faire la guerre ne sont généralement pas les plus nobles : ce ne sont pas des idéaux grands et purs. Les hommes sont prêts à courir de grands risques pour du butin, pour les honneurs ou pour la gloire, afin qu'on célèbre leur bravoure au moment de leurs obsèques. Cela étant, malgré les grands dangers encourus en temps de guerre, il est des situations et des époques où la guerre est inévitable et constitue une véritable obligation. La guerre de Josué pour reconquérir le pays occupé par les Cananéens était une telle guerre. De même les guerres menées par David. La guerre est toujours dangereuse, mais cela n'empêche pas que Dieu puisse ordonner de la faire. Certes, il est défendu de se mettre en danger même pour accomplir une *mitzva*, sauf lorsque – comme c'est le cas à la guerre – la *mitzva* consiste à courir ce danger ! Il n'existe aucun moyen de commander à quelqu'un de partir en guerre et de lui ordonner simultanément de ne pas se mettre en danger. Ce serait contradictoire ! Quand il y a la guerre, il y a du danger. La guerre pour la conquête ou la protection du Pays que la Thora nous ordonne comporte la *mitzva* de se mettre en danger pour l'accomplir. Ainsi, tout

---

[30] La traduction d'Even Chmouel semble plus proche de l'original arabe. Voici la traduction qu'en donne Charles Touati : « Les risques que je cours sont plus minimes que ceux que prennent les hommes qui rivalisent d'ardeur au combat pour recevoir la récompense promise à ceux qui livrent la guerre sainte. »
« Guerre sainte » est la manière malheureuse qu'il a choisie pour traduite la notion de *mil'hemeth mitzva*, c'est-à-dire la guerre à laquelle la Thora nous fait obligation de participer pour conquérir ou protéger la Terre d'Israël et ses habitants. (NdT)

effort pour parvenir en Eretz Israël, même s'il fait courir des risques, est un effort permis et même louable.

La conquérir et y habiter

La mitzva *de conquérir la Terre et celle d'y habiter sont intimement liées l'une à l'autre*

Maïmonide et Nahmanide enseignent tous deux que l'obligation qui incombe à chaque Juif individuellement d'habiter en Eretz Israël découle de la *mitzva* collective incombant à tout Israël de conquérir le Pays. Nahmanide apprend l'obligation de conquérir le Pays du verset (Nombres XXXIII, 53) :

> *« Et vous prendrez possession de la terre et vous y habiterez car c'est à vous que J'ai donné la terre pour que vous la possédiez. »*

Il est évident que le verset s'adresse à tout Israël, mais Nahmanide écrit ensuite qu'on apprend du verset l'obligation pour chacun d'habiter dans le Pays et que l'obligation s'applique même au temps où règne l'exil. D'après Nahmanide, il ne s'agit pas de deux commandements – conquérir le Pays et y habiter – mais d'une *mitzva* incombant à l'individu découlant de l'obligation de faire en sorte que le Pays d'Israël soit sous la souveraineté du peuple d'Israël. Le lien entre les deux composantes de la *mitzva* va de soi et s'exprime dans la réalité : c'est grâce à tous ces Juifs qui se sont voués corps et âme à monter en Eretz Israël tout au long de la *galouth* que nous avons finalement eu le privilège de fonder l'État d'Israël. Si le lien entre le peuple et la Terre s'était rompu,

nous n'aurions jamais pu la reconquérir. Ce fut, certes, une tâche difficile et périlleuse, mais elle a été rendue possible par le flux continu des Juifs qui sont montés en Israël et qui s'y sont installés.

Il me semble que telle est aussi la position de Maïmonide. Au chapitre v des Règles concernant les rois et leurs guerres, Maïmonide commence par parler de la guerre obligatoire qui incombe au roi en premier :

> *« Quelle est la définition de la guerre obligatoire* (mil'hemeth mitzva) *? C'est la guerre qui doit être faite aux sept peuples [cananéens] et la guerre contre 'Amaleq ainsi que toutes les guerres pour venir en aide à Israël contre ses agresseurs. »*

Dans la suite du chapitre, Maïmonide parle de l'obligation incombant à chaque Juif d'habiter dans le Pays. Il semble donc bien que pour Maïmonide aussi les deux obligations soient inter-reliées. Si c'est le cas, de même que tout Israël est tenu d'aller en guerre avec le roi pour conquérir le Pays, malgré les dangers encourus, de même il incombe à chaque individu d'habiter en Eretz Israël malgré les dangers. Nous avons le privilège de vivre au temps de la Délivrance et grâce à Dieu nous avons un État et un gouvernement à sa tête. Il est évident qu'il incombe à chacun selon ses moyens de se vouer et se dévouer à l'édification du pays et à son développement. La présence de chaque Juif dans le pays est d'une grande importance et sa force est inestimable. Plus il y aura de Juifs habitant dans le Pays et plus la Présence divine se dévoilera aux

yeux de tous.

Être un homme libre

Il n'y a d'homme libre que celui qui s'adonne à la Thora

Le quatrième argument du roi a été de reprocher au *'Haver* de renoncer à sa liberté. Ne voilà-t-il pas qu'il va s'imposer « là-bas » de nouvelles obligations auxquelles il n'est pas astreint ici ? À cela, le *'Haver* répond : tu te trompes ! Pour moi, la soumission aux *mitzvoth* est une grande joie !

> *§ 25. « Le* 'Haver *dit : Mais moi, je ne songe qu'à secouer le joug du grand nombre d'hommes dont je n'obtiendrai pas les faveurs même si je m'y efforce tous les jours de ma vie. Et même si je les obtenais, cela ne me serait qu'aucune utilité, je veux dire : l'asservissement aux hommes et la recherche de leurs faveurs. »*

Je n'ai nullement le désir de jouer les courtisans ni de tenter de plaire aux hommes. Mais il y a une autre servitude à laquelle j'aspire de tout mon être :

> *« Ce que je cherche c'est un autre Service dont on obtient la grâce au prix d'une peine modique, qui est utile dans ce monde et dans l'autre : c'est la grâce de Dieu. »*

Trouver grâce aux yeux des hommes n'a aucune utilité, mais une autre servitude, celle qui consiste à accomplir la volonté de Dieu, est porteuse d'une grande utilité en ce monde et dans l'autre, et de plus :

> *« Son service c'est la liberté vraie, s'humilier devant Lui est l'honneur véritable. »*

Être asservi à Dieu est ma vraie liberté !

À propos des premières tables reçues par Moïse, la Thora dit (Chemoth XXXII, 16) : *« Les tables sont l'œuvre de Dieu et l'écriture est l'écriture de Dieu gravée sur les tables. »* Le mot « gravée », en hébreu, se dit *'harouth*. Les voyelles ne faisant pas partie du texte écrit, le mot peut se lire *'hérouth*, mot qui signifie « liberté ». Ce qui permet aux maîtres du Talmud (Traité des Principes VI, 2) une remarque de grande portée : *« Ne lis pas 'harouth, gravée, mais 'hérouth, liberté ; car il n'y a d'homme libre que celui qui s'adonne à la Thora. »* L'homme qui accepte le joug du règne des cieux se libère du même coup de tous les autres types d'aliénation. Le *'Haver* rassure le roi des Khazars : tu te fais du souci pour ma liberté, tu crains que je la perde en montant en Israël et en me soumettant encore à d'autres *mitzvoth* ; si seulement il pouvait y en avoir encore tant et plus ! Ma joie serait d'autant plus grande que les *mitzvoth* seraient plus nombreuses.

La clôture du livre

Le livre s'achève et la boucle est bouclée. Le roi des Khazars est impressionné par la pureté et l'intensité de l'aspiration du *'Haver* de se rendre en Eretz Israël ; mais il lui semble que l'authenticité du désir suffit à le valider.

> *§ 26. « Le Kouzari : lorsque tu crois à tout ce que tu as dit, Dieu connaît ton intention ; or, c'est l'intention du cœur que Dieu demande, Lui qui*

sonde les intentions et découvre les pensées secrètes. »

Dieu connaît l'intensité et la sincérité de ton désir et cela Lui suffit. N'est-ce pas la volonté et la pensée qui comptent ? Mais le *'Haver* le détrompe aussitôt. Certes, lorsque la réalisation est impossible et qu'on en a pourtant le désir intense, Dieu nous compte l'intention comme si nous avions accompli Sa volonté. Mais *a priori*, la pensée et l'intention ne sont pas autonomes. On ne peut s'en contenter. L'homme doit relier ensemble l'intention et l'action.

§ 27. « Le 'Haver *: C'est vrai lorsque l'action est empêchée... Mais si l'acte n'est pas accompagné d'intention ou si l'intention n'est pas suivie par l'acte, les efforts de l'homme seraient vains, sauf dans le cas où la réalisation de l'intention est impossible. »*

L'intention donne à l'acte son contenu. Il va de soi qu'un acte vide de contenu n'en serait pas un ; ce serait comme un geste, un mouvement sans signification. Ce principe s'énonce clairement dans la déclaration des Enfants d'Israël (Chemoth XXIV, 7) : « Nous ferons et nous entendrons. » Entendre au sens aussi de comprendre. Nous ferons et nous insufflerons signification dans nos actes. Nous agirons intentionnellement en nous identifiant à ce que nous ferons. Nous agirons avec amour. Mais quelle que soit l'importance de l'intention – et elle est grande ! – sans l'acte, elle n'est rien. Ou plutôt, elle est mensonge. Mais le *'Haver* précise aussitôt : l'intention a malgré tout une

certaine utilité lorsqu'on confesse le regret de ne pas avoir pu faire ce qu'il aurait fallu.

> *« L'aveu de l'impossibilité de l'accomplissement a une certaine utilité, comme l'aveu que nous faisons dans notre prière lorsque nous disons : "à cause de nos fautes [nous avons été exilés de notre pays et nous ne pouvons pas approcher les offrandes…]" et d'autres semblables. »* (Ibid.)

Après avoir fait comprendre au roi que sa décision de monter en Eretz Israël était sans appel, le *'Haver* lui donne une tâche. Je ne suis pas le seul qui doit monter en Israël et joindre l'action à l'intention. Tu peux m'aider. Tu dois m'aider et m'encourager. Car celui qui éveille dans le cœur des hommes l'amour de ce saint lieu rapproche la Délivrance et mérite récompense.

> *« Inciter et stimuler les hommes à chérir ce saint endroit mérite une récompense et assure la réalisation de nos espoirs, ainsi qu'il est dit : "Toi, tu te lèveras, Tu prendras Sion en pitié, car il est temps de la gracier, car l'heure est venue. Tes serviteurs en chérissent les pierres et prennent en pitié sa poussière"* (Psaumes CII, 14-15)*. Il veut dire que Jérusalem sera reconstruite lorsque les Enfants d'Israël la désireront autant qu'il est possible de désirer au point qu'ils en chériront les pierres et la poussière. »* (Ibid.)

Ramener la Présence dépend aussi entièrement de l'intention, de la volonté et du désir – et aussi des actes. Si

la volonté est sincère et puissante, elle conduira à l'action. Et si l'action se réalise, la volonté en sera amplifiée et d'autres actions s'ensuivront. Il semble bien que le *'Haver* a réussi à convaincre le roi de l'absolu de sa décision, car le roi lui adresse sa bénédiction :

> *§ 28. « Le Kouzari : S'il en est ainsi, t'empêcher de réaliser ton vœu est une faute et t'aider est un devoir. Que Dieu t'aide à réaliser ton intention. Qu'Il décrète pour toi le bien selon ton désir et ton effort. Qu'il t'assiste et te soutienne. Qu'il accroisse ton salaire à la mesure de la pureté de ton cœur et de ton intention, car Il est le Maître du bonheur et le Dieu de la grâce et de la limite, il n'est point de Dieu hormis Lui et il n'est point de rocher sinon Lui. Qu'Il te manifeste Sa grâce avec ceux qui partagent ton intention pour Son Nom en miséricorde.* Amen, amen, Selah. »

Le rêve visionnaire de rabbi Juda Halévi

Le rétablissement du peuple d'Israël sur la terre d'Israël est la réalisation du rêve visionnaire de rabbi Juda Halévi.

Ce fut pour rabbi Juda Halévi un immense mérite que d'avoir écrit tout cela près de mille ans avant que ne s'établisse un État juif en Eretz Israël. Le livre du Kouzari a réussi à éveiller l'amour d'Eretz Israël dans le cœur de toutes les générations de ses lecteurs. Il a implanté au sein du peuple la conscience et la compréhension de l'absence de toute espérance dans la *galouth*. De la nécessité de monter en Israël malgré les risques à courir. Si rabbi Juda Halévi a enseigné cela en son temps, combien plus ces choses là sont elles vraies pour nous, lorsque les routes sont sûres et ouvertes et que la Terre ouvre ses bras pour accueillir les fils qui y reviennent.

Ainsi, le livre de rabbi Juda Halévi s'achève par un chant d'amour pour Eretz Israël. Chant d'amour qui éclaire toutes les idées exposées tout au long de l'ouvrage. Bienheureuse notre part d'avoir eu le privilège de voir comment les intentions se sont muées en actes, comment le désir du peuple d'Israël pour sa terre a pris corps et a conduit le peuple à la terre malgré toutes les épreuves et les difficultés.

Puissions-nous voir le peuple d'Israël devenir de plus en plus nombreux sur sa terre et réaliser la dimension divine en son essence authentique, par le dévoilement de la Présence au-dedans de la vie concrète sur notre sainte terre.

Table des matières